الطبعة الثانية



جوئل بينين

شتات اليهود المصريين

دار الشروق



شتات اليهود المصريين

The Dispersion of Egyptian Jewry
Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora
by Joel Beinin

جميع الصور بإذن من جمعية حماية التراث الثقافي ليهود مصر وإصدارات الكاتب.

رقم الإيداع ٢٦٢٩/ ٢٠٠٧
ISBN 977-09-1955-1

الطبعة الأولى ٢٠٠٧م
الطبعة الثانية ٢٠٠٨م

٨ شارع سيبويه المصرى
مدينة نصر ـ القاهرة ـ مصر
تليفون : ٢٤٠٢٣٣٩٩
فاكس : ٢٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
email: dar@shorouk.com
www.shorouk.com

چوئل بينين

شتات اليهود المصريين

الجوانب الثقافية والسياسية لتكوين شتات حديث

ترجمة

د. محمد شكر

دار الشروق

* الشُّرُوح والتعليقات الواردة ضمن ثنايا النص بين قوسين، وتلك المُثْبَتَة في الهوامش أسفل الصفحات والمميَّزة بنجوم (*)، هي من وضع مترجم الكتاب.

المحتويات

الباب الأول

أساليب الخطاب والجوانب المادية للهوية

الباب الثالث

السلام المصرى الإسرائيلى ومراحل التاريخ المصرى اليهودى

الباب الرابع

ملاحــــق



تقديم

لعل العتبة هى الموت.

امتد طريقٌ أمامه: الطريق نفسه على الدوام.

أحس أنه لم يغادره قط.

ألم يكن مقيمًا فى أى مكان حتى الآن، حقًا؟

كان قد كفّ عن أن يسأل نفسه كيف استطاع أن يسير طول ذلك الوقت.

كان يحس بغموض أن العتبة فى متناول يده، وأن الأفق الذى كان يحتمى وراءه، لم يكن ـ حيث الخواء يدمّر الخواء ـ إلا صفحة من الأبدية يجب أن تطوى..

صفحة من الكتابة تماثل الفجر ـ يومٌ كاملٌ يعاش ـ بمجرد أن يظهر، يدير ظهره للفجر.

مثل الليل، كذلك، إذ يدير ظهره للظل، يتبع الليل ما زال[١].

صاحب هذا الشعر الحزين هو «إدمون چابيس Edmond Jabès»، أحد اليهود المصريين. وقد ترك مصر بعد عام ١٩٥٦ ليستقر فى فرنسا، ولكنه لم يستطع، شأنه شأن الكثيرين من اليهود المصريين، أن ينسى حياته فى وطنه الأصلى والسنوات التى عاشها هناك قبل غربته القسرية. وكما يقول «إدوار الخراط» فى عرضه السريع والبليغ لأشعار چابيس: إن «صفة مصرى يهودى [تبدو] كأنما هى نابية عن الأسماع، أو منافية ـ بشكل غير واضح ـ لروح الوطنية، أو كأنما هى نوع من أنواع التطبيع المرذول والمرفوض.. ولا علاقة من أى نوع بين الأمرين. إن

«اليهودى المصرى» حقيقة وطنية لا شك فيها، مهما غطت عليها شعارات مجلجلة كثيرة هى فى الغالب مجرد طنين أجوف»[٢].

وينطلق الكتاب الذى بين أيدينا من هذه «الحقيقة الوطنية» التى يؤكد عليها الخراط، بل هو يبدأ من نقطة أكثر بداهة، وهى أن «اليهودى المصرى» حقيقة تاريخية وليس فقط وطنية. وفى مقابل الحقيقة التاريخية الأخرى التى تؤكد أن هذه «القبيلة» انقرضت، أو هى فى طريقها للانقراض، (والتعبير، مرة أخرى، للخراط)، يُطرح السؤال المحورى الذى يشكل موضوع هذا الكتاب: كيف تحولت الحقيقة التاريخية الأولى إلى الحقيقة التاريخية الثانية؟ وبعبارة أخرى، ما الذى أدى إلى زوال الوجود اليهودى المصرى واندثاره؟

يفند «جوئل بينين» فى هذا الكتاب الادعاءات الصهيونية القائلة بأن اليهود المصريين هرولوا إلى إسرائيل فى أول فرصة سنحت لهم، وأنهم كانوا يتوقون دومًا لإنهاء حالة «الشتات» التى كانوا يعانون منها فى مصر. كما ينفى أن تكون المضايقات التى تعرض لها اليهود المصريون نتاج سياسات لاسامية انتهجتها الحكومة المصرية تجاههم، بل يؤكد على أن تلك السياسات كانت تتأثر بمجريات الصراع العربى الإسرائيلى وتطوره. وهو يتتبع هؤلاء اليهود المصريين بعد نزوحهم من مصر ليكتشف أن الكثير منهم فضل عدم الإقامة فى إسرائيل واختار العيش فى بلدان أخرى، بل إن أكثرهم ما زال يحن إلى الفترة التى أمضاها فى مصر.

وقبل التعرض لمحاولات جوئل بينين فى التأريخ للسنوات الأخيرة من الوجود اليهودى المصرى، يجدر بنا تقديم تعريف موجز لمؤلِّفنا. يشغل جوئل بينين الآن منصب مدير مركز دراسات الشرق الأوسط فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة. وكان قبل ذلك - ولسنوات طويلة - أستاذ تاريخ الشرق الأوسط الحديث بجامعة ستانفورد، وهو أستاذ معروف فى أوساط العاملين فى مجال دراسات الشرق الأوسط فى الجامعات الأمريكية والغربية بشكل عام، وكان أن انتخب عام ٢٠٠٢

رئيسا لرابطة دراسات الشرق الأوسط فى أمريكا الشمالية، وهى من أكبر رابطات دراسات الشرق الأوسط فى العالم، حيث تضم ما يقرب من ثلاثة آلاف أكاديمى من المتخصصين فى هذا المجال.

وتعود معرفة چوئل بينين بالعربية إلى فترة صباه، إذ كان يستمع إلى أحاديث أمه عن زملائها من العمال العرب فى مصفاة البترول فى حيفا بفلسطين حيث كان والداه يعيشان. وبعد حرب ١٩٤٨ لم يستطع أبواه البقاء فيما أصبح يعرف بإسرائيل وقررا العودة إلى الولايات المتحدة، وهناك بدأ چوئل بينين تعليمه، وما إن أنهى المرحلة الثانوية حتى عاد مرة أخرى إلى إسرائيل. وكغيره من الشباب اليهود الأمريكيين، كان چوئل بينين يشتاق إلى العيش فى إحدى المستعمرات الصهيونية فى إسرائيل، وبالفعل كان له ما ابتغاه، واستقر فى مستعمرة «ميشمار ها-إيميك» لمدة ستة أشهر. ولكن على عكس الكثير من الشباب اليهود الأمريكيين الذين انجذبوا للأفكار الصهيونية، والذين يفضلون أن يقضوا جزءًا من إجازاتهم الصيفية كل عام فى إحدى المستعمرات فى إسرائيل، فإن چوئل بينين أمضى وقته فى هذه المستعمرة يتعلم العربية عن أحد أعضائها العراقيين، ثم سرعان ما بدأ فى استخدام عربيته للتحادث مع سكان قرية «أم الفحم» الفلسطينية القريبة، فى محاولة منه لإقناعهم بالتصويت لحزب المابام (حزب العمال المتحدين) فى انتخابات الكنيسيت لعام ١٩٦٥.

وبعد عودته إلى الولايات المتحدة، التحق چوئل بينين بجامعة برينستون العريقة، وهناك درس فى قسم دراسات الشرق الأوسط الذى يعد من أقدم أقسام دراسة الشرق الأوسط فى الولايات المتحدة، كما يملك واحدة من أغنى المكتبات المتعلقة بالمنطقة فى البلاد. وبعد ثلاث سنوات من دراسته للعربية، قام چوئل بينين بأول رحلة له إلى مصر فى صيف عام ١٩٦٩، حيث التحق بدروس تعلم العربية بالجامعة الأمريكية، وما إن وطأت قدماه أرض مصر، حتى أدرك أن العربية الفصحى التى كان يتعلمها فى برينستون لن تفيده كثيرا للتخاطب فى الشارع أو حتى للقيام بأبسط مهام الحياة اليومية. على أنه فى تلك الزيارة بدأ يدرك أن هناك

عائقا أكبر من عائق اللغة يمنعه من التواصل مع المصريين الذين انجذب لهم كما انجذب للفلسطينيين من قبلهم، فقد كان يظن أن صهيونيته التى لم يكن يخفى شيئا منها لا تشكّل مشكلة لمحدثيه المصريين، ذلك أنه كان يظن (وكان وقتئذ شابا لم يتجاوز التسعة عشر عاما) أن تعاطفه مع الفلسطينيين ورغبته فى تسوية عادلة لمأساتهم لا تتعارض مع اعتناقه أفكارًا صهيونية، خاصة إذا اعتبر تلك الأفكار على يسار الطيف السياسى الإسرائيلي.

وبعد عودته إلى الولايات المتحدة بدأ فى الحديث عن تجربته فى مصر مع الأعضاء القدامى من «ها ـ شومر ها ـ تزائير» (الحرس الشباب)، وهى الجمعية الصهيونية الأمريكية التى كان يتبعها. وفى أحاديثه معهم بدأ يتضح له مدى اتساع الهوة التى كانت تفصل أفكاره عن أفكارهم، وأن تعاطفه مع الفلسطينيين واحتكاكه الشخصى والمباشر معهم ومع غيرهم من العرب كان سببًا أساسيًا فى اختلاف الرؤى. وبعد زيارة أخرى لإسرائيل وإقامته فى مستعمرة «لاهاف»، أخذت هذه الهوة التى تفصله عن الأفكار الصهيونية فى الاتساع، وبعد مجادلات ومناظرات عديدة مع زملائه فى المستعمرة وفى الجامعة العبرية التى التحق بها فى صيف عام ١٩٧٠، قرر بعد تفكير عميق ـ وبعد مرور بمعاناة شخصية مؤلمة ـ أن يتخلى تماما عن الصهيونية كمرجع فكرى يهتدى به.

التحق چوئل بينين بعد ذلك بجامعة هارفارد للحصول على الماجستير، ثم قرر ترك الحياة المرفهة التى تتيحها تلك الجامعة العريقة لطلابها وذهب لمدينة ديترويت بولاية ميشيجان: معقل الجالية العربية فى الولايات المتحدة، وهناك عمل فى مصنع للسيارات، وساعد فى تحرير جريدة للعمال كانت تصدر باللغة العربية وفى توزيعها على العمال اليمنيين والفلسطينيين والشوام القاطنين فى ديربورن جنوبى ديترويت. وكان لتلك التجربة فى العمل فى مصنع للسيارات والانخراط فى أنشطة ثقافية مع العمال ومشاركته لظروف حياتهم أثر عميق على اختياراته الأكاديمية فيما بعد، ذلك أنه بعد أن قرر العودة مرة أخرى للحياة الأكاديمية والالتحاق بجامعة ميشيجان للحصول على الدكتوراه، فضّل چوئل بينين فى بداية الأمر التخصص فى

التاريخ الفلسطينى، واختار تاريخ العمال الفلسطينيين إبان الانتداب البريطانى كموضوع لرسالة الدكتوراه. وكان يظن أن إتقانه للإنجليزية والعبرية والعربية سيمكّنه من إنجاز تلك الدراسة الهامة. على أن المشرف على الرسالة، البروفيسور «ريتشارد ميتشيل» صاحب الدراسة الرائدة عن الإخوان المسلمين فى مصر[٣]، نصحه بالعدول عن اختياره. . ليس لعدم اقتناعه بجدواها وأهميتها، ولكن لاقتناعه أنه سيكون من العسير - إن لم يكن من المستحيل على خريج حديث متخصص فى الصراع العربى الإسرائيلى ولديه أفكار معادية للصهيونية كتلك التى أمسى چوئل بينين يعتنقها - سيكون من الصعب عليه الحصول على وظيفة أكاديمية فى الجامعات الأمريكية. وعوضا عن دراسة تاريخ العمال الفلسطينيين، اقترح عليه ريتشارد ميتشيل دراسة موضوع يتعلق بمصر، وهو ما قام به چوئل بينين بالفعل حين قرر كتابة رسالته عن تاريخ الطبقة العاملة المصرية من سنة ١٩٣٦ إلى ١٩٥٤ وحصل بها على رسالة الدكتوراه عام ١٩٨٢.

ومنذ ذلك الحين توالت مؤلفات چوئل بينين عن تاريخ الشرق الأوسط الحديث، فبعد أن نشر رسالته بالاشتراك مع زميله وصديق عمره، «زكارى لوكمان»، الذى تخصص بدوره فى تاريخ الطبقة العاملة المصرية فى النصف الأول من القرن العشرين[٤]، حرر چوئل بينين (مع زكارى لوكمان مرة أخرى) كتابا عن الانتفاضة الفلسطينية الأولى[٥] فى وقت كان الحديث عن الفلسطينيين وحقوقهم يعتبر دربًا من دروب الهرطقة السياسية (عام ١٩٨٩). ثم تبع ذلك كتاب عن علاقة الماركسية بالصهيونية، وتحديداً عن موقف اليهود المصريين من الصراع العربى الإسرائيلى فى بداياته[٦]. وبعد ذلك أصدر چوئل بينين مع «جو ستورك» كتابًا عن الإسلام السياسى، وهو عبارة عن مجموعة من المقالات كان قد سبق نشرُها فى مجلة (ميدل إيست ريبورت) اليسارية التى أشرف مع آخرين على تحريرها، والتى تعتبر من أدق مصادر المعلومات عن الشرق الأوسط فى الولايات المتحدة[٧]. ثم صدر له كتاب آخر عن تاريخ العمال والفلاحين فى الشرق الأوسط[٨]، هذا فضلا عن العديد والعديد من المقالات والدراسات والأبحاث.

وإضافة إلى ذلك، فجوئل بينين لا يتوارى خلف أسوار الجامعة ولا يسكن أبراجها العالية، فهو كثير الحديث فى الإذاعات ومحطات التليفزيون الأمريكية المستقلة كما فى الفضائيات العربية، وهو فى تلك الأحاديث لا يتردد فى توجيه أشد الانتقادات لإسرائيل، متهمًا إياها بأنها دولة استعمارية، ومدافعا عن حق الفلسطينيين فى تقرير مصيرهم، بما فى ذلك حقهم فى دولة مستقلة. كما لا يتردد جوئل بينين فى توجيه اتهاماته للقادة الإسرائيليين عن السياسة العنصرية التى ينتهجونها تجاه الفلسطينيين والعرب عموما، وقد طالب بمحاكمة «أرييل شارون» عن دوره فى مجزرة صابرا وشاتيلا فى بيروت عام ١٩٨٢. وهو أيضا دائم الحديث عن مساوئ السياسة الأمريكية فى الشرق الأوسط وعن انحيازها لإسرائيل كجزء لا يتجزأ من سياستها الاستعمارية فى الشرق الأوسط كله، كما يؤكد دوما على أن سياسات الولايات المتحدة وليست «الأصولية الإسلامية» أو «الإرهاب الفلسطينى» هى سبب كراهية العرب للولايات المتحدة. وفى أعقاب أحداث سبتمبر ٢٠٠١ لم ينزلق جوئل بينين كالكثيرين ممن أطلوا علينا فى شاشات التليفزيون الأمريكى ليؤكدوا خطورة «الإرهاب الإسلامى» على مصالح الولايات المتحدة، بل ردد فى مناسبات عديدة خطأ السياسات الأمريكية فى المنطقة بدءًا من الانحياز التام لإسرائيل ومرورا بدعم الأنظمة القمعية وانتهاءً بغياب رؤية موضوعية وعادلة لحل القضية الفلسطينية، كما لم يتوانَ عن تسليط الضوء على الانتهاكات العديدة للحقوق المدنية والدستورية التى ارتكبتها إدارة الرئيس بوش فيما يسمى بـ «الحرب على الإرهاب».

وكان من نتاج هذه المواقف الواضحة والشجاعة أن تعرَّض جوئل بينين للهجوم من قبل الصهاينة والقوى اليمينية الأمريكية المتطرفة التى هالها أن ترى أستاذا فى جامعة مرموقة يكيل الاتهامات الخطيرة الواحدة تلو الأخرى إلى الحكومات الأمريكية المختلفة وحليفتها إسرائيل، وبالطبع زاد الطين بلة كون جوئل بينين يهوديًا ـ بل صهيونيًا تخلى عن صهيونيته ـ وفعل ذلك بشكل مشهور ومعلن. فشُنت عليه الحملات، وجُردت ضده الأقلام، وكيلت له الاتهامات، فمنهم من قال: إنه يناصر الإرهاب ويدعمه، ومنهم من قال: إنه مدافع عن

الفلسطينيين (وهذه تعتبر تهمة فى حد ذاتها فى الكثير من الأوساط الأكاديمية الأمريكية). ووصل الأمر إلى حدٍّ أن أنشئ موقع على الإنترنت لـ «مراقبة» جوئل بينين شخصيا، يحث فيه القائمون على الموقع طلابه على كتابة تقارير عما يتفوه به أستاذهم داخل قاعة المحاضرات لكى تنشر على الموقع. بل إن الأمر تعدى ذلك ليصل إلى نشر صورته الشخصية على غلاف كتاب عن «مناصرة الجامعات للإرهاب» قام بتأليفه أحد غلاة الصهاينة!

وقد واجه جوئل بينين تلك الحملات الخسيسة بشجاعة من يثق فى رجاحة رأيه ويؤمن بسلامة عقيدته، فلم يهتز ولم يتراجع، بل رد على الهجوم بهجوم مضاد، ودافع عن رأيه دون اعتذار أو مهادنة. وكان منهجه فى التعامل مع تلك الحملة الشرسة هو الالتزام بالموضوعية وتقديم الحجة والبرهان والارتكان على الحقائق التاريخية. وهو فى تلك المعارك المتعددة يمتلك تقنيات ومهارات لا يمتلكها معارضوه، فهو مُلمٌّ بتاريخ المنطقة التى يدرسها، ويتحدث العربية والعبرية والفرنسية بطلاقة (إضافة إلى الإنجليزية بالطبع) الأمر الذى لا يتوفر للكثير من العاملين فى حقل دراسات الشرق الأوسط، وهو كذلك ما يفتقده تماما كل معارضيه. وإضافة إلى ذلك، فإن معرفة جوئل بينين بالمنطقة التى يدرسها، وبالصراع العربى الإسرائيلى تحديدا، ليست معرفة أكاديمية صرفة نابعة من قراءة الكتب والمراجع - مع الاعتراف بدقة القراءة وحجمها - بل إن معرفته معرفة حميمة شخصية نابعة أيضا من سفره المتواصل للمنطقة ومعايشته للأحداث والشخصيات التى يكتب عنها ويدرسها.

والكتاب الذى بين أيدينا خير مثال على قدرات جوئل بينين البحثية وشجاعته الأدبية والتزامه السياسى؛ فالكتاب يتطرق لموضوع حساس ودقيق، ألا وهو تاريخ اليهود المصريين فى فترة هامة ومحورية، وهى الفترة التى تفصل الحرب العربية الإسرائيلية الأولى عن الثانية، أى فيما بين عامىْ ١٩٤٨ - ١٩٥٦، حيث شهدت تلك الفترة اندثار الوجود اليهودى المصرى واختفاءه تماما. وفى تعرضه لهذا الموضوع الشائك، يدرك جوئل بينين تعقد الأمور وحجم المسائل التى يتناولها،

فدراسة هذا الموضوع المتشعب تستلزم الوقوف على تفاصيل التاريخ المصرى فى تلك الفترة الحساسة، ليس فقط من جانبه السياسى، ولكن من جوانبه الاجتماعية والاقتصادية والفكرية الأخرى، كما يستلزم معرفة دقيقة بتاريخ إسرائيل والصهيونية، وبتاريخ التنظيمات الشيوعية المختلفة التى كان لليهود المصريين دور كبير فيها، وبتاريخ الشركات والمؤسسات الاقتصادية العديدة التى اشترك اليهود المصريون فى ملكيتها أو إدارتها. وقد قام چوئل بينين بذلك كله وبالكثير غيره، وقد مكنته مهاراته اللغوية من التعرض لتفاصيل قل أن يتعرض لها كثير ممن تناولوا هذا الموضوع بالبحث والدراسة. وإضافة إلى مهاراته اللغوية، تتضح قدرات چوئل بينين كمؤرخ فى تعدد المناهج التى يستخدمها فى دراسته للمواضيع المختلفة التى يتناولها فى كتابه، فمن مقابلات شخصية بالعربية والفرنسية مع يهود مصريين فى القاهرة أو باريس أو سان فرانسيسكو، إلى تحليل دقيق لتطور الخطاب الإسرائيلى الصهيونى عن عملية سوزانا (فضيحة لافون)، إلى دراسة صارمة معتمدة على مادة أولية ومعلومات ثانوية عن شركة السكر المصرية ودور رأس المال اليهودى فيها، إلى تحليل أدبى لروايات وأحاديث سردها يهود مصريون فى الشتات عن ذكرياتهم فى مصر، وغير ذلك الكثير والكثير. ويكفى القول إن واحدا فقط من تلك المواضيع المتعددة من الممكن أن يشكل كتابا مستقلا بذاته، ولكن وقوف چوئل بينين على تفاصيل موضوعاته وإمساكه بخيوطها المتعددة وتمكنه من مادته.. كل ذلك مكَّنه من إخراج كتاب متماسك مترابط.

وبالرغم من أهمية هذه النقاط المنهجية، إلا أن القيمة الأساسية لهذا الكتاب تكمن فى ما أعتقد أنه فكرته المحورية، ألا وهى اشتراك كل من الفكر الصهيونى والخطاب القومى فى مصر فى قمع اليهود المصريين وإنكار وجودهم. وقد يكون من المفيد استعراض أهم الحجج والأقاويل المتعلقة باليهود المصريين التى تسوقها الصهيونية، وتلك التى يسوقها الخطاب القومى فى مصر، وهى الحجج والأقاويل التى يتحداها هذا الكتاب وينقضها.

وكما هو معلوم، تقوم الصهيونية على افتراض أن اليهود يشكلون شعبا موحدا

وإن تعددت لغاتهم ومواطنهم. وتضيف الصهيونية أن اليهود كغيرهم من الشعوب يستحقون أن تكون لهم دولة تجمعهم وتقوم على حمايتهم. وعلى مدار تاريخها الممتد لأكثر من مائة عام، نجحت الحركة الصهيونية فى إقناع كثير من يهود العالم (وليس كلهم) بصحة أقوالها، كما قطعت شوطا طويلا فى إنشاء تلك الدولة المنشودة وتجميع نسبة كبيرة من يهود العالم (وليس كلهم) بها. وكما هو غنى عن البيان، فإن هذه الدولة أسست على حساب شعب آخر كان يعيش على نفس البقعة التى اختارتها الصهيونية لإنشاء دولتها وقامت بطرد أغلبية هذا الشعب وتشريده وسلب أرضه ووطنه. كل هذا معروف وواضح، كما هو معروف وواضح نضال الشعب الفلسطينى وكفاحه منذ ظهور الصهيونية، ثم منذ إنشاء إسرائيل ومحاولاته المستميتة فى التمسك بأرضه وحقوقه.

على أن للصهيونية شقًا آخر مرتبطًا بطبعه بالمشروع الاستيطانى وبسياسات إسرائيل اللاحقة تجاه الفلسطينيين، وهو الشق الذى يتعلق بتاريخ اليهود على مدار العصور، إذ لا نعرف عنه الكثير، ولكنه أساسى لفهم محاولات چوئل بينين فى هذا الكتاب لنقض الفكرة الصهيونية. فالقول بأن الشعب اليهودى يجب أن يُجمع فى دولة واحدة، انطوى فى الحقيقة على إغفال وجود اليهود فى أوطانهم والاستهتار بالحياة اليهودية فيما أطلقت عليه الصهيونية لفظ «الشتات»، وهى الحالة التى رأت الصهيونية أن اليهود، كل اليهود، عانوا منها منذ تحطيم المعبد والخروج من أرض إسرائيل قبل ألفى عام. ومعنى هذا ببساطة أن ألفى سنة من تاريخ اليهود أسقطت على أساس أنها «استثناء» أو «حدث عارض» فى تاريخهم الذى ترى الصهيونية أنه بدأ بوجودهم على أرض الميعاد، والذى يجب أن يستمر وهم على نفس تلك الأرض.

والقول إن الصهيونية تنكر الوجود اليهودى فى «الشتات» ليس معناه أنها لا تعترف بأنه كان هناك يهود بالفعل، فالصهيونية تقوم بالأساس على محاولة لَمّ شمل هؤلاء اليهود و«إعادتهم» إلى «أرض إسرائيل». ولكن المقصود أن الصهيونية نظرت إلى هذا الوجود اليهودى خارج «أرض إسرائيل» على أنه وجود شاذ، وغير أصيل، وعرَضى، تماما كما نظرت الصهيونية للوجود الفلسطينى على «أرض

إسرائيل»، فقد ذهبت الصهيونية إلى القول بأن هؤلاء الفلسطينيين موجودون بالفعل، ولكن وجودهم ليس أصيلا؛ إذ إنهم لا يتصلون بتلك الأرض بنفس الاتصال الحميم والأصيل الذى يربط اليهودى بـ «أرض إسرائيل»، الأمر الذى يسوغ للصهيونية القول بجواز ترحيل هؤلاء القابعين على «أرضنا».

وبالرغم من اختلاف الأهداف - إن لم يكن تعارضها - يشترك الخطاب الصهيونى مع الخطاب القومى فى مصر، وبشكل لافت للنظر، فى الكثير من النقاط المتعلقة باليهود المصريين. فالخطاب القومى ينكر كذلك الوجود اليهودى المصرى، ليس بمعنى إنكاره للوجود الفعلى لبعض اليهود فى مصر، وإنما بالتأكيد على أن هؤلاء اليهود المصريين لم يكونوا قَطّ مصريين خُلَّص فى أى وقت من الأوقات، بالرغم من الاعتراف بأن الكثير منهم استوطن مصر لسنوات وعقود طويلة. فمنذ المد القومى المصرى والعربى فى منتصف الخمسينيات واليهود المصريون يُنظر إليهم على أنهم دخلاء وافدون، كما نُظِر إلى انتمائهم لمصر وولائهم لها على أنه ولاء وانتماء محل ريبة.

ويشترك كلا الخطابيْن أيضا فى التأكيد على محورية حرب ١٩٤٨ فى تاريخ اليهود المصريين، إذ نظرت الصهيونية للوجود اليهودى خارج «أرض إسرائيل» على أنه خارج التاريخ الحقيقى اليهودى، والذى يجب أن يستمر ويزدهر على «أرض إسرائيل». وبالتالى، وبخصوص اليهود المصريين، تذهب الصهيونية إلى أن هؤلاء الأشخاص كانوا يعيشون فى «الشتات» مثلهم مثل غيرهم من اليهود فى أوروبا أو فى أقاليم الدولة العثمانية أو فى المغرب أو اليمن. وما إن أقيمت دولة إسرائيل وأعلن انتهاء حالة «الشتات» التى امتدت طويلا، حتى هرع اليهود من كل حدب وصوب لكى يَنعموا بالعيش فيها. وفى مواجهة الحقيقة التاريخية التى تؤكد أن الكثير من اليهود المصريين، شأنهم شأن غيرهم من يهود العالم، لم يهرولوا إلى إسرائيل، تقول الصهيونية إن هؤلاء اليهود كانت تعتريهم حالة من الوعى الزائف ظنوا به أن هويتهم المصرية هوية أصيلة سابقة على عقيدتهم الدينية التى تحتم عليهم «العودة» إلى إسرائيل. ولمساعدتهم على التخلص من رواسب ذلك الوعى الزائف، قامت مجموعات من الصهاينة بأعمال بطولية ساعدت هؤلاء

«المتقاعسين» «المشوَّشين» على اللحاق بذويهم والانضمام إلى سائر الشعب اليهودى والانضواء تحت العَلَم الإسرائيلى.

وبالمثل يؤكد الخطاب القومى فى مصر أنه ما إن وقعت حرب ١٩٤٨ حتى أصبح هم النزوح من مصر همًا أساسيًا لكل اليهود المصريين، وأصبح الحديث عن كيفية الخروج من مصر حديثًا أساسيًا لكل أفراد تلك الجالية «المحاصرة». ويذهب الخطاب القومى إلى القول بأن هؤلاء اليهود لم يكونوا مصريين قط، وإنهم ما إن واتتهم الفرصة حتى خلعوا عن أنفسهم رداءهم المصرى الغريب ولبسوا الرداء الإسرائيلى الذى كانت تتوق إليه أنفسهم. ويضيف الخطاب القومى أن اليهود المصريين تمتعوا بالكثير من المزايا أثناء إقامتهم فى مصر، نافيًا أنهم تعرضوا لأى انتهاكات لحقوقهم أو مضايقات قد تكون دفعتهم إلى الرحيل عن مصر، وبالتالى فإن الخطاب القومى يرى فى نزوح اليهود المصريين دليلاً آخر على عدم انتمائهم لمصر، بل أيضا على خيانتهم ونكرانهم للجميل.

أما بخصوص المضايقات والمشاكل التى تعرَّض لها اليهود المصريون بعد قيام الثورة، فيبرز اختلاف بين كلا الخطابين فى توصيفهما لتلك المشاكل والمضايقات، فمن ناحيتها تؤكد الرؤية الصهيونية أن تلك المشاكل كانت مثالا آخر لما تعرَّض له اليهود على أيدى النازى، وتعقد المقارنة بين أهوال الهولوكوست ومعاناة اليهود المصريين فى مصر، خاصة بعد اندلاع ثورة يوليو وتولى عبد الناصر مقاليد الأمور بعد عام ١٩٥٣. وتكثر فى هذا الخطاب الصهيونى التشبيهات بين عبد الناصر وهتلر، وتتوالى المقارنات بين معاناة اليهود المصريين ومعاناة يهود أوروبا!

أما الخطاب القومى العربى كما ظهر فى مصر، فإنه يبرر تلك المضايقات انطلاقا من كون اليهود المصريين دخلاء مشكوك فى ولائهم وانتمائهم لمصر. ويبرز هنا موضوع رأس المال اليهودى المصرى واتهامه بالتواطؤ مع الاستعمار فى السيطرة على الاقتصاد القومى، بل يذهب بعض الباحثين إلى الادعاء دون تقديم أدلة كافية بأن «معظم اليهود [المصريين] الذين وجدوا فى مصر كل رعاية قد أيدوا الصهيونية»(٩)، وبأن «أغلب المكاسب والأموال [التى حققها اليهود المصريون فى مصر] هُربت خارج مصر بأساليب ملتوية ليساهم أغلبها فى النهاية فى بناء دولة

إسرائيل لتضر بذلك بالاقتصاد الوطنى من ناحية، وأمن مصر وسلامتها من ناحية أخرى[١٠].

وفى مقابل تلك الاتهامات والادعاءات، يقدم چوئل بينين الدليل وراء الدليل والحجة تلو الحجة لرسم صورة أكثر صدقًا وأقرب للحقيقة التاريخية عن اليهود المصريين؛ فهو يؤكد فى أكثر من موضع، وبأكثر من شكل، أنه وبرغم نجاح الصهيونية فى إحراز بعض الاختراق فى صفوف اليهود المصريين، إلا أن أغلب اليهود المصريين لم يكونوا صهاينة. كما يؤكد على أن حرب ١٩٤٨ لم تكن الحدث الفصل الذى أثر على الوجود اليهودى المصرى، إذ إن وتيرة النزوح من مصر زادت فى أعقاب حرب ١٩٥٦ عن مثيلتها فى أعقاب حرب ١٩٤٨، وهو بالتالى يبرهن على أن الأقاويل الصهيونية لم تكن تجذب أغلب اليهود المصريين الذين كانوا لا يزالون يأملون أن تعود المياه لمجاريها وأن يعودوا للنعيم بحياتهم فيما كانوا يؤمنون أنه وطنهم الحقيقى والوحيد، حتى وإن افتقد الغالبية العظمى منهم أوراق هوية مصرية. كما يقدم چوئل بينين الأدلة الدامغة على أن أغلب اليهود المصريين الذين رحلوا عن مصر بعد عام ١٩٤٨ لم يذهبوا إلى إسرائيل كما تفترض الصهيونية وكما يعتقد الكثير من الباحثين المصريين، بل أخذتهم منافيهم إلى أصقاع وبلدان أخرى. ويُظهر چوئل بينين محاولات اليهود المصريين الذين ذهبوا بالفعل إلى إسرائيل واستقر بهم المقام هناك، أو غيرهم ممن ذهبوا إلى منافيهم المختلفة فى أوروبا أو الولايات المتحدة، للإبقاء على صلات تجمعهم بمصر، وطنهم السابق، وهو الأمر الذى لا تقبله الصهيونية ولا تعترف به، إذ كيف يحن الإسرائيلى لحياته فى «الشتات»؟ وهو أيضا الأمر الذى لا يستسيغه الخطاب القومى المصرى، إذ كيف لليهودى الذى كان دومًا يشتاق لإسرائيل - وإن أظهر غير ذلك، والذى لم يَنْتَمِ قَطّ لمصر انتماءً حقيقيًا - أن يحن لمصريته ويتباكى عليها بعد استقراره فى موطنه الحقيقى إسرائيل؟!

وفى مقابل تأكيد كل من الصهيونية والخطاب القومى فى مصر على أهمية حرب ١٩٤٨ فى إنهاء الوجود اليهودى فى مصر، يبرهن چوئل بينين على أن السياسات التى انتهجتها الحكومة المصرية بعد قيام الثورة - وخاصة بعد اكتشاف

فضيحة لافون فى يوليو ١٩٥٤ ـ كان لها تأثير أكبر على قرار الكثير من اليهود المصريين للنزوح عن مصر، فيقول إن المضايقات التى تعرَّض لها اليهود المصريون من اعتقالات ومصادرات وتأميم هى التى دفعتهم إلى اليقين بأن أيامهم فى مصر أمست معدودة، وأن عليهم التخلى عن أحلامهم باستدامة حياتهم فى مصر. على أن چوئل بينين وهو يؤكد على أهمية هذه السياسات المعادية لليهود المصريين، ينفى عنها فى نفس الوقت أن تكون نسخة أخرى من السياسات النازية ضد يهود أوروبا، فهو ينتقد بشدة المزاعم الصهيونية التى ذهبت إلى أن حكومة الثورة استقدمت خبراء نازيين للعمل فى مصر، كما يميز بين معاداة السامية التى أملت على النازيين سياساتهم، وبين المحاذير والمخاوف الأمنية المرتبطة بالصراع العربى - الإسرائيلى التى شكلت (عن حق أو غير حق) سياسات الثورة تجاه اليهود المصريين. ولكنه، وبالرغم من نفيه أن تكون سياسات الثورة قد أملاها توجه لاسامى لدى قياداتها، فهو فى نفس الوقت يحمّل تلك القيادات مسئولية نزوح أكثر اليهود المصريين وتجريدهم من جنسيتهم وأملاكهم. وفى مقابل الادعاءات القومية بعدم ولاء رأس المال اليهودى المصرى لمصر وتواطئه مع الصهيونية والاستعمار، يحث چوئل بينين قارئيه على التمييز بين رأسماليين يهود من أمثال «سير إرنست كاسل» الذى شارك «أخا اللورد كرومر» فى بعض الأعمال فى مصر، والذى كان غير عابئ بأحوال مصر إذ لم يستقر به الحال فيها، وبين أصحاب الأعمال من اليهود المصريين من أمثال «يوسف أصلان قطاوى» و«يوسف شيكوريل» اللذيْن كانا من أعضاء مجلس إدارة بنك مصر، واللذيْن لم يَشُكّ «طلعت حرب» لحظة فى مصريتهما ووطنيتهما.

إن العنوان الفرعى لكتاب چوئل بينين، ذلك العنوان الذى يقول إن خروج اليهود المصريين من مصر هو الذى أدى بهم إلى الشتات، عاكسا بذلك الادعاءات الصهيونية، لهو من أخطر وأهم ما وُجّه للصهيونية من انتقادات، إذ إن من شأن هذه الفكرة أن تقوض النظرية الصهيونية برمتها وأن تدحض ادّعاءها بأنها نهاية التاريخ اليهودى واستكماله. فالنتيجة المنطقية لآراء چوئل بينين عن اليهود المصريين هى القول إن الصهيونية انقلاب على القيم اليهودية الحقيقية وتحطيم للحياة

اليهودية التقليدية، وليس تحقيقها وازدهارها كما تدّعى الصهيونية لنفسها. على أن نفس هذا العنوان الفرعى، «تكوين شتات حديث»، يوجه للقومية العربية كذلك اتهامات خطيرة، فعن طريق تخيلها لأمة واحدة، متماسكة، أزلية، خالدة.. وعن طريق التشكيك في ولاء أقلية من أقلياتها في انتمائها لهذه الأمة، أنكر الخطابُ القوميُ حق تلك الأقلية في الوجود بمصر، وساهم في الضغط عليها لكى ترحل عنها للأبد.

تلك بالطبع أفكار جديدة بقدر ما هى جريئة، وكان من جدتها وجرأتها أن تعرضت لهجوم عنيف من قبَل الكُتّاب الصهاينة عندما نُشر هذا الكتاب بالإنجليزية عام ١٩٩٨. على أننى يحدونى الأمل وأنا أضع تقديمًا لهذا الكتاب وأفكاره الجريئة بين يدى القارئ العربى، أن تُطرح هذه الأفكار على مائدة البحث وأن تنال ما تستحقه من المناقشة الهادئة والجدال العلمى الرصين. كما أشارك چوئل بينين أمله فى أن «توحى هذه الدراسة عن الهوية اليهودية، والتى تم تهميشها فى كلا الخطابين القوميين الصهيونى والمصرى، ببدائل للمستقبل».

وأترك آخر كلمة فى هذا التقديم الوجيز للشاعر المصرى اليهودى «مراد فرج» (١٨٦٧ - ١٩٥٥)، والذى قال فى قصيدة له ردًا على من شكَّك فى انتمائه لوطنه الذى به وُلد وبه سيموت:

وطني مصرُ فهي مسقطُ رأسي ... وبها نشأتُ وفيها رُبيتُ

وهي أستاذتي ومَوْرِدُ رزقي ... ومَقَرِّي أصْحُو بها وأبِيتُ

ليس لي غيرُها مَلاذا فيحبى ... شكرُها قدرَ ما بها قد حبيتُ

فلتَعِشْ حرةً ولو أنني من ... فَرْطِ حب استقلالها سُبِيتُ

خالد فهمى

القاهرة - أكتوبر ٢٠٠٦

الحواشي:

(١) إدمون جابيس، كتاب المشابهات، Edmond Jabès, Le livre des resemblances (Paris: Gallimard, 1991)، ص ٢٩١ -٢٩٢، نقلاً عن إدوار الخراط، «مصريون قلبا . فرانكوفونيون قالبا: شهادة شخصية»، مجلة ألف، ٢٠٠٠، ص ٨-٢٨.

(٢) الخراط، «مصريون قلبا . فرانكوفونيون قالبا»، ص ٢٠.

(3) Richard Mitchell, The Society of the Muslim Brothers (London: Oxford University Press, 1969).

وقد صدرت الترجمة العربية لهذه الدراسة الهامة عام ١٩٧٧ عن دار مدبولي للنشر، وتبعتها طبعة ثانية لها عام ١٩٨٥ من نفس الدار.

(4) Joel Beinin and Zachary Lockman, Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class, 1882-1954 (Princeton: Princeton University Press, 1987).

وقد صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب عامي ١٩٩٢ و ١٩٩٦ عن مركز البحوث العربية.

(5) Zachary Lockman and Joel Beinin eds., Intifada: the Palestinian Uprising Against Israeli Occupation (Boston: South End Press, 1989).

(6) Joel Beinin, Was the Red Flag Flying There? Marxist Politics and the Arab-Israeli Conflict in Egypt and Israel, 1948-1965 (Berkeley: University of California Press, 1990).

(7) Joel Beinin and Joe Stork, eds., Political Islam: Essays from Middle East Report (Berkeley: University of California Press, 1997).

(8) Joel Beinin, Workers and Peasants in the Modern Middle East (Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

(٩) سهام نصار، اليهود المصريون بين المصرية والصهيونية (القاهرة: دار العربي للنشر، ١٩٨١)، ص٨.

(١٠) عبد الحميد سيد أحمد، الحياة الاقتصادية والاجتماعية لليهود في مصر، ١٩٤٧-١٩٥٦ (القاهرة: مدبولي، ١٩٩١)، ص ١١.



شكر وتقدير

إنى ممتن بشكل عميق للعديد من اليهود المصريين فى مصر وإسرائيل وباريس وسان فرانسيسكو الذين قاموا بإشراكى فى ذكرياتهم وأوراقهم وقلوبهم أثناء جمعى لمادة هذا الكتاب. فدون مساعداتهم كان هذا الكتاب سيظهر فى شكل مختلف وإجادة أقل. وقد قمت بسرد أسماء هؤلاء الأصدقاء فى ثبت المراجع.

إن العديد من اليهود المصريين - شأنهم فى ذلك شأن أصدقاء وزملاء آخرين - قد احتفظوا لى بقصاصات من الصحف الإسرائيلية والمصرية، كما سمحوا لى بنسخ أوراقهم الشخصية، أو أعطونى كتبًا ومجلات ومواد أخرى تُعد مصادر لا تقدر بقيمة بالنسبة لهذا الكتاب. ومن بين هؤلاء: رايموند اغيون، وآدا أهارونى، وشلومو باراد، وإيستر وجيلبيرت بار - اون، وهنرييت بوشناق، والراحل يوسف درويش، ومارسيل فيشر، وكريم الجوهرى، وإيزاك جورماتزنو - جورين، وديفيد هاريل، وأندا هاريل - داجان، والزميل الراحل جاك حسون، وروفين كامينير، ومراد القدسى، ويورام ميتال، ودوريس وهنرى مراد، وريمى وجو بيسح، وسامى شيمتوف، وتيد سويدينبيرج، وروبرت فيتاليس. وكذلك نينيت برونوستاين، وجابى روزينباوم، اللذان اقترحا أسماء الناس الذين ينبغى أن أتحدث معهم. وبالمثل روجر كوهين، أمين المجموعة اليهودية بمكتبة جامعة ستانفورد، والذى كان دائما راغبا - وغالبا ما كان ناجحا - فى الحصول على المواد البحثية التى كنت بحاجة إليها. ولقد حرص على أن أظل محافظا على اهتماماتى البحثية داخل ذهنى أثناء العمل بهذا المشروع، كما أمدنى فى مرات عديدة بأشياء كان من الممكن أن أفتقدها فى عملى.

أما سابا محمود وريمي بيسح وآرون رودريج والراحل محمد سيد أحمد وروبرت فيتاليس وجين زيمرمان، فقد تكرموا بالقراءة والتعليق على أجزاء من النسخة المطبوعة على الآلة الكاتبة، وقدموا اقتراحات قيّمة عديدة. وبالنسبة لزكارى لوكمان ونانسى رينولدز فقد بذل كل منهما جهدا وعناية هائلين فى قراءة مسودة أخيرة للكتاب، وقدما نقاطا نقدية تفصيلية وحاسمة. لم أكن أستطيع أن أستجيب بشكل كاف لكل نقاطهما، ولكن رغم ذلك فإن نص الكتاب قد تحسن بشكل كبير نظرا للاهتمام السخى الذى أعاراه إياه. إن الكثير من أسلوب تفكيرى وتطورى كباحث مرتبط بشكل وثيق بصداقتى وتعاونى لفترة طويلة مع زكارى لوكمان. كما أنه من دواعى سرورى ورضائى الهائلين أن أتمكن من الاستفادة من البصيرة الذهنية الخاصة بنانسى رينولدز، والتى تُعد أول طالبة دكتوراه فى تاريخ الشرق الأوسط فى جامعة ستانفورد منذ عقود عديدة.

لقد طُرح هذا المشروع وظهر إلى حيز الوجود أثناء فترة ارتباطى ببرنامج جامعة ستانفورد للفكر والأدب الحديث، وهو برنامج متعدد الجوانب لدرجة الدكتوراه فى الدراسات الحضارية. إن قيامى بتدريس مقرر «تراث الحداثة» لطلبة الدراسات العليا فى الفرقة الأولى من هذا البرنامج كان تحديًا مرحَّبًا به؛ حيث أتاح لى فرصة أن أفكر بطريقة منهجية فى العديد من القضايا التى كنت بالأحرى سأتجنبها. كما أن زملائى فى برنامج الفكر والأدب الحديث، وفى الحلقات الدراسية الخاصة بالدراسات الحضارية، الذين كانوا يجتمعون لسنوات عديدة فى الثمانينيات وأوائل التسعينيات، قد أثروا فىّ بطرق لا تعد ولا تحصى، كما أنها يصعب تصنيفها. إن الحلقة الدراسية متعددة الجوانب، الخاصة بالإمبراطوريات والحضارات، والتى كانت تحت رعاية مركز جامعة ستانفورد للدراسات الإنسانية، حيث اشتركت أنا وريتشارد روبرتس فى عقدها لثلاث سنوات، قد كانت بالمثل مصدرًا لمناقشات حافزة للأفكار التى شكلت طريقة معالجتى لهذا الكتاب. أود كذلك أن أقر بدَيْنى إلى قسم التاريخ بجامعة ستانفورد، فبالإضافة إلى تزويدى بمعونة مالية مكملة لهذا المشروع فى مراحل حرجة أثناء العمل به، فإن القسم قد شجع على خلق مناخ

علمى سمح لى بخوض غمار تجارب ثقافية جريئة عديدة دون أدنى تردد . إن ذلك الأمر ينبغى أن يكون القاعدة ، لكنه لسوء الحظ أمر نادر للغاية بالفعل .

لقد تم تمويل البحث فى هذا المشروع عن طريق منحة هيئة الفولبرايت البحثية فى عامى ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣ ، ومنحة البحث المتطور الخاصة بمجلس البحث الاجتماعى فى عام ١٩٩٤ . كما أن قسم تاريخ الشرق الأدنى وإفريقيا بجامعة تل أبيب قد استضافنى عندما كنت متلقيًا لمنحة هيئة الفولبرايت أثناء عامى ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣ .

و كعادتهما دائما ، فإن زوجتى ميريام وابنى چيمى قد أمدانى بالتأييد المعنوى وتسامحا بشأن غيابى العاطفى والجسدى لفترات طويلة أثناء عملى بهذا الكتاب . ولهذا فلا يمكننى قَطّ أن أوفى بدينى لهما بشكل كامل .

جوئل بينين



الباب الأول

أساليب الخطاب والجوانب المادية للهوية



الفصل الأول

مقدمـــة

أصبح المثقفون المصريون منذ التوصل إلى انعقاد معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل عام ١٩٧٩ مهتمين بتاريخ يهود مصر، وهو موضوع لم يُطرح للمناقشة كثيرا بشكل علني منذ الخمسينيات من القرن العشرين. إن هذا الاهتمام المتجدد حدث في سياق معاهدة السلام التي نظر إليها الكثير من المصريين، بشكل مبرر، بوصفها غير عادلة؛ لأنها تركت القضية الفلسطينية بلا حل، وسمحت لإسرائيل أن تستكمل أعمال العدوان ضد دول عربية أخرى، مثل تفجير المفاعل النووي العراقي في عام ١٩٨١، وغزو لبنان عام ١٩٨٢، بالإضافة إلى قمع الانتفاضتين الفلسطينيتين الأولى والثانية في نهاية عقد الثمانينيات ومنذ عام ٢٠٠٠.

والحقيقة أن تاريخ اليهود في مصر له علاقة ضئيلة بكل من تلك الأحداث. فمنذ عام ١٩٦٧، كان هناك عدد قليل يكاد لا يذكر من اليهود في مصر، وعدد بسيط فقط من يسارييهم أدوا دورا سياسيا. إن الغالبية العظمى من يهود مصر في ذلك الوقت قد حاولوا ببساطة أن يعيشوا - أو بالأحرى أن يواصلوا الحياة - في البلد الذي ولدوا فيه. وعلى الرغم من ذلك، فإنه بالنسبة لكثير من المصريين كان تجدد الاهتمام بتاريخ اليهود في مصر متصلا بمعاهدة السلام المصرية الإسرائيلية غير المرضية، ومتصلاً أيضا بمخاوف تنبع من احتمال عودة اليهود المصريين ومطالبتهم بأملاكهم الشخصية والطائفية، أو أن اليهود المصريين من الممكن أن يعملوا مرة أخرى كوسطاء لرأس المال الأجنبي كما فعل بعضهم في القرنين التاسع عشر والعشرين، أو أن إسرائيل سوف تسيطر على مصر اقتصاديا كنتيجة من نتائج معاهدة السلام.

والواقع أن شيئا من هذا لم يحدث، وذلك مع أن المسألة الفلسطينية بقيت دون حل، وأن إسرائيل استخدمت علاقتها بمصر منذ عام ١٩٧٩ لمقاومة تسوية عادلة للقضية. ولكن المثقفين المصريين استمروا فى الكتابة عن اليهود المصريين، متخذين من هذا الموضوع مجالا لاهتمامهم، ويرجع ذلك بشكل كبير إلى أن تاريخهم قد أصبح أحد المجالات التى فقدت فيها العلاقة الجدلية المصرية الإسرائيلية قوتها.

حينما بدأت عملية البحث لإنجاز هذا الكتاب فى عام ١٩٩٠، كانت الغالبية العظمى من المصريين لم ترَ يهوديًا مصريًا قَطّ. ولهذا، لم تكن هناك عقبات لتخيل اليهود بالطرق التى خدمت الأجندات السياسية المتنوعة، وبشكل خاص فى ضوء القمع الإسرائيلى المتواصل للشعب الفلسطينى و معاملتها التى تتسم بالغطرسة لكل جيرانها العرب، بما فيهم مصر. وفى إسرائيل أيضا، فإن التاريخ الخاص باليهود المصريين كان مؤسسا لخدمة غايات سياسية ضيقة الأفق. وفى هذه الظروف التى تستمر إلى هذا اليوم، من غير المعتاد - بل ومن الصعب - مخاطبة القارئ المصرى أو مناقشة حجة أن الكثير من اليهود المصريين، مثل اليهود من بلدان أخرى فى العالم العربى، لديهم مشاعر مركّبة إزاء الانتماء لبيئتهم العربية والمسلمة، على حين - وفى الوقت ذاته - يعرفون أنفسهم تماما بوصفهم يهودا.

وهكذا يمكن القول بأن فئة «اليهود المصريين الوطنيين» أو «اليهود العرب» لم تكن اجتماعا لمفردتين متناقضتيْن، أو منطوية على مفارقة تاريخية حتى الخمسينيات من القرن العشرين. أما اليوم، ومع حقيقة أن معظم المصريين الذين عرفوا مثل هؤلاء اليهود قد وافتهم المنية، فإن الكثير من المصريين قد يجد من الصعب تصديق أن مثل هذه الفئة من الناس قد وجدت على الإطلاق!

وهناك صعوبة أخرى تواجه بعض المصريين فى قراءة هذا الكتاب، قد تكون معارضة ادعائى فى الفصل التاسع أن الكثير من كتابات المؤرخين المصريين

فى هذا الموضوع يعد معاديا للسامية. ليس هناك من شك فى أن تهمة معاداة السامية عادة ما تستخدمها إسرائيل ومؤيدوها ـ الذين يمكن وصفهم بدعاة التميز العنصرى ـ لإسكات النقد الموجه ضد انتهاكات إسرائيل للحقوق الفلسطينية وسياساتها فى الضفة الغربية وقطاع غزة. إن هذا بالتأكيد ليس ما أقصده. لقد انتقدتُ علنيا اضطهاد إسرائيل للشعب الفلسطينى لسنوات عديدة، ولا أزال مستمرا فى انتقادى هذا.

وبينما حاول بعض الصحفيين تعريف أو تحديد «إجماع وطنى» فى هذه القضية وقضايا مماثلة، فليس هناك، فى الحقيقة، أى إجماع للآراء بين المصريين بشأن هذه القضية. وبحجة هذا «الإجماع الوطنى»، شعر بعض المصريين بالغضب لأن المسلسل التليفزيونى «فارس بلا جواد»، الذى أذيع خلال شهر رمضان فى خريف عام ٢٠٠٢، قد تعرَّض للانتقاد فى الولايات المتحدة وأوروبا بوصفه عملاً معاديا للسامية لأنه يتضمن أفكارا من المؤلَّف سيئ السمعة، المزيف والمعادى للسامية، «بروتوكولات حكماء صهيون». وعلى الرغم من ذلك، فإنه أمر هام لكل من الأجانب والمصريين أن يعترفوا بأنه كان هناك جدل يتسم بالحيوية فى مصر حول هذه القضية. وهناك بعض الصحفيين والمعلقين السياسيين الذين يستحقون عظيم الاحترام، ومن بينهم الراحل محمد سيد أحمد، الذى كنت أعتز بصداقته لمدة تقترب من الثلاثين عاما، فقد انتقد بشكل واضح العناصر المعادية للسامية فى «فارس بلا جواد»[١].

هذا، وقد استمر كُتّاب مصريون آخرون فى الإصرار على أن اليهود كانوا جزءا شرعيا من المجتمع المصرى. وعلى سبيل المثال، قام سليمان الحكيم بتجميع السير الذاتية للعديد من اليهود البارزين فى المسرح والسينما المصريين، ولاحظ أن (غالبيتهم كانوا فى الصفوف الأولى من الوطنيين الذين رفعوا شعار «مصر فوق الجميع» و«فوق كل ديانة أو مذهب»)[٢]. ولقد ناقشتُ سير حياة بعض هؤلاء الفنانين فى الفصل الثالث.

كما أن دورية (أيام مصرية)، والذى يعد مشروعها الأكبر جهدا ساذجا بشكل ما للاحتفال بالمظاهر الليبرالية والمتعددة القوميات لعصر الملكية الدستورية (١٩٢٣-١٩٥٢)، قدمت مقالا محايدا حول «اليهود فى مصر»[٣]. وعلى الرغم من ذلك، فإن الغالبية العظمى من المصريين الذين كتبوا عن اليهود المصريين منذ أن ظهر هذا الكتاب للمرة الأولى باللغة الإنجليزية، يواصلون استخدام صور ذهنية معادية للسامية، مؤكدين على أفكار مثل سيطرة اليهود على الاقتصاد المصرى، وهو الموضوع الذى عالجته فى الفصل التاسع[٤].

وخلال السنوات الأخيرة، تواصلت المناقشات والمجادلات حول موضوع الهوية والدور التاريخى لليهود المصريين بين المصريين وآخرين مهتمين بهذا الموضوع، كما خُصِّصَت إصدارات من الكتب والمقالات لمناقشة هذا الموضوع[٥]. ولا أدعى أن إسهامى فى هذا الجدال هو إسهام موضوعى أو محايد، فكل فرد لديه وجهة نظر. وهؤلاء الذين يتشدقون بالموضوعية هم إما ساذجون أو مُدَّعُون. إن جانبا كبيرا من هذا الكتاب مخصص لتوضيح أن الكثير مما كُتب عن اليهود المصريين وقُدم بوصفه «حقائق موضوعية» فى إسرائيل ومصر، وكذلك فى أماكن أخرى، تنقصه المعلومات الصحيحة، بل ويتسم بالتحيز، أو ببساطة بأنه دعائى. وبشكل متناقض، أدعى أن هذا الكتاب مبنى على أدلة سليمة ودراسة حقيقية، ومن ثَم، فإننى أطلب من القارئ أن يقيّم الكتاب على هذا الأساس.

يهود مصر

إن أشمل عمل يتناول تاريخ اليهود المصريين فى القرن العشرين، والذى ألفته الكاتبة الألمانية «جودرون كرامر»(*) تحت عنوان «اليهود فى مصر الحديثة، ١٩١٤ - ١٩٥٢»، يظهر أنه لم تكن هناك تجربة حياتية مشتركة بين كل اليهود

(*) أستاذة كرسى الدراسات الإسلامية بجامعة برلين الحرة.

المصريين بسبب الاختلافات فى الطبقة الاجتماعية والأصول العرقية والشعائر والنظرة السياسية، وقد أدت هذه العوامل مجتمعة إلى تآكل التضامن الطائفى اليهودى دون محوه تماما. إن كرامر تتحدى وجهة نظر المؤرخين الصهاينة القائلة بأن دولة إسرائيل يجب النظر إليها على أنها التتويج المستهدف للمسيرة التاريخية لليهود المصريين، وبالمثل للحجة القومية المصرية التقليدية التى تدّعى أن كل شيء كان سيسير بشكل حسن لولا ظهور الصهيونية. كما أن كرامر تقر بأن «القضية اليهودية التى ظهرت فى أوروبا القرن التاسع عشر لم تكن موجودة فى مصر القرن العشرين. لم يكن هناك أى تمييز ضد اليهود بسبب ديانتهم أو جنسهم، لكن لأسباب سياسية». إن اليهود المصريين لم يمروا بـ «فترة من الإرهاب والاضطهاد المتواصل، وبالمثل بفترة من التوافق المتواصل»[٦]. إن هذه التقديرات التى تتسم بالحكمة هى نقطة البداية لهذا الكتاب.

وطبقا لكرامر، فإن حوالى ٥٠٠٠٠ إلى ٥٥٠٠٠ يهودى بقوا فى مصر وقت اندلاع حرب ١٩٥٦. ورغم ذلك فإنها تؤيد بشكل غير متعمد الادعاء السائد بأن قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ يتزامن مع نهاية الطائفة اليهودية المصرية، وذلك يعود إلى أنه بالرغم من أن كتابها يحدد فترة البحث حتى عام ١٩٥٢م، إلا أنه يحتوى فقط على دراسة قصيرة تتكون من ست صفحات تعالج الأحداث والقضايا بعد عام ١٩٤٨. لكن من الواضح أن الوجود المستمر لهذه الطائفة فى مصر بعد عام ١٩٤٨ يتعارض مع الادعاء الصهيونى بأنه لا يمكن لليهود أن يحيوا حياة طبيعية فى أى مكان سوى إسرائيل، وبالتأكيد فإن هذا الادعاء يصبح أقوى بالنظر إلى دولة عربية كمصر، حيث إنها فى حالة حرب مع إسرائيل. ويبدو أن الرحيل النهائى للأغلبية العظمى من اليهود الذين بقوا بعد عام ١٩٥٦ يؤكد صحة هذا الادعاء وإن يكن متأخرا. إن هذا الكتاب يبدأ من على أرض غير واضحة المعالم تحدها هاتان اللحظتان.

إن الطائفة اليهودية المصرية قد تكونت من خلال عملية متميزة من التكاثر

الخارجي التاريخى. ويقع فى قلب تلك العملية السكان المحليون المتحدثون بالعربية من اليهود الربانيين واليهود القرائين ذوى الثقافة اليهودية العربية، والذين يدَّعى بعضهم أن إقامتهم بهذا البلد تعود إلى فترة ما قبل الإسلام. ولقد أقاموا أولا فى حارة اليهود بالقاهرة ومنطقة الميناء بالإسكندرية، وفى العديد من المدن الإقليمية. ويبلغ عدد أبناء البلد هؤلاء تقريبا ٢٠٠٠٠ من بين ٧٥٠٠٠ـ ٨٠٠٠٠ يهودى فى مصر فى عام ١٩٤٨ (تم تسجيل ٦٥٦٣٩ يهوديًا فقط فى التعداد السكانى عام ١٩٤٧، لكن ذلك ينظر إليه بشكل عام على أنه خطأ فى التعداد).

ونظرا لأن اليهود القرائين مجموعة غير معروفة نسبيا، فسوف أتحدث عنهم أكثر قليلا عند تقديم الطائفة اليهودية المصرية، وذلك بالمقارنة بحديثى عن العناصر الأخرى المكونة لتلك الطائفة. إن يهود مصر القرائين شكلوا جزءا من أقلية صغيرة داخل اليهودية، حيث رفضوا مصداقية التلمود كمصدر للشريعة اليهودية [التلمود كتاب يضم شرح حاخامات اليهود للتوراة](٧). إن القرائين يعودون بتاريخ بداية طائفتهم إلى أواخر فترة الهيكل الثانى، وينتمون إلى تيارات الفكر والممارسة الدينية غير الفرسية(*) التى ترجع إلى ذلك العهد. إن مصطلح قرائين (قرائيم بالعبرية) كان ينطبق أولا على أتباع «آنان بن دافيد» (تقريبا ٧٥٤ـ ٧٧٥ ميلادية) الذى انشق عن قيادة الطائفة اليهودية فى ما بين النهرين فى العراق- وتحديدا فى مدينة بابل ـ واستقر فى القدس. وبحلول القرن التاسع الميلادى عندما ثبتت الشعائر القرائية، كانت الطائفة قد ترسخت بجذورها فى الفسطاط (التى تم دمجها فيما بعد فى القاهرة). كانت لدى القرائين علاقات صعبة وعدائية مع اليهودية الحاخامية (المؤيدة لحكم الحاخامات، والمعروفة بالربانية) منذ أن أعلن الحاخام والعالم المصرى «سعاديا بن يوسف الفيومى» (٨٨٢ـ ٩٤٢) أن تعاليم تلك الطائفة ما هى إلا هرطقة دينية. وعلى أية حال، فقبل العصر الحديث

(*) الفرسيون طائفة شددت على تطبيق الشعائر اليهودية حرفيا، وقد ظهرت فى القرن الثالث قبل الميلاد، وكانت تؤيد حكم الحاخامات والناسكين.

كانت النزاعات بين الفريقين يُنْظَرُ إليها على أنها نزاعات داخلية بين أبناء الطائفة اليهودية .

لقد ظلت مصر لفترة طويلة مركزا هاما للقرائين . وأثناء حكم الطولونيين (٨٦٨ ـ ٩٠٥ ميلادية) والفاطميين (٩٦٩ ـ ١١٧١ ميلادية) في العصور الوسطى، كان القراءون يشكلون طائفة قوية ونشيطة، وأحيانا ما كانوا أقوى من الربانيين . وقد تلي ذلك أن تناقصت أعدادهم بشكل حاد؛ فقد كان هناك فقط حوالي ٥٠٠٠ يهودي قرائي في مصر عام ١٩٤٨ .

وفي العصر الحديث، اتسعت الهوة بين القرائين والربانيين بشكل هائل بعد أن احتلت الإمبراطورية الروسية ليتوانيا وشبه جزيرة القرم، حيث استقر القراءون هناك منذ القرن الثاني عشر الميلادي . وفي عام ١٧٩٥ قامت الإمبراطورة «كاترين الثانية» بإعفاء القرائين من الضريبة المزدوجة المفروضة على اليهود، كما سمحت لهم بتملك الأراضي . وفي عام ١٨٢٧ تم إعفاء قرائي شبه جزيرة القرم، شأنهم في ذلك شأن جيرانهم التتريين، من أداء الخدمة العسكرية . ونظرا لأن القرائين لم يتعرضوا للتمييز والاضطهاد الذي كان موجّها للربانيين في فترة حكم الأباطرة الروس، فقد أصبح يُنظر إليهم في النهاية على أنهم طائفة غير يهودية!

إن التمييز بين القرائين والربانيين قد ازدادت حدته في عام ١٩٣٩ عندما أعلنت وزارة الداخلية الألمانية أن القرائين ليسوا يهودا، وذلك بعد استشارة سلطات ربانية تقليدية، والتي يبدو أن ما دفعها لفعل ذلك هو الرغبة في إنقاذ القرائين من التدمير على يد النازيين . وقد اتفق الحاخامات القراءون مع هذه المشورة، ويبدو أنهم بالمثل كانوا يسعون إلى تجنب الاضطهاد . وأثناء العهد النازي لم يكن قراءو بولندا وليتوانيا وشبه جزيرة القرم يعاملون على أنهم يهود(٨) .

ورغم الجوانب الغامضة التي أحاطت بالهوية اليهودية الخاصة بقرائي أوروبا الشرقية في العصر الحديث، فقد كان الأمر مختلفًا تماما في مصر، حيث لم يكن

هناك أى شك قط فى أن القرائين يهود. كانت هناك بالتأكيد نقاط توتر بين القرائين والربانيين بشأن قضايا تخص الشريعة والشعائر الدينية. وبشكل تقليدى فإن كلتا الفرقتين قد حظرتا الزواج بين أتباعهما. وقد التزم آخر حاخام أكبر للقرائين فى مصر، وهو «توفيا بابوفيتش» (تولى منصبه من عام ١٩٣٤ إلى ١٩٥٦)، التزم بشكل شخصى بوجهة النظر التى تنص على أن القرائين الذين يتزوجون من ربانيين يُطردون من الطائفة. كما أنه كذلك أيد حظر التحول إلى المذهب القرائى رغم أن هذا التأييد كان يتعارض مع رغبات بعض أبناء الطائفة[٩]. وبالمقارنة بذلك، فإن «مراد فرج» (١٨٦٦ - ١٩٥٦) وأتباعه المنتشرين بين المثقفين القرائين الشباب قد دعوا صراحة إلى الزواج بين الفرقتين وإلى إقامة علاقات وثيقة أكثر بين القرائين والربانيين. وبالرغم من أنهم لم ينجحوا بشكل منهجى فى تغيير الشريعة القرائية، إلا أنهم قد أثروا بالفعل على القرائين، حيث جعلوهم يعززون من روابطهم مع الطائفة الربانية.

لقد كان الاتجاه العام أثناء القرن العشرين يميل إلى إقامة علاقات ثقافية واجتماعية أكثر وثاقة بين الفرقتين اليهوديتين. لقد كان بالقاهرة حى تقليدى يسكن به الربانيون والقراءون هو حارة اليهود وحارة اليهود القرائين، وهما حارتان متجاورتان. وكان الربانيون والقراءون يعملون مع بعض فى نفس المهن فى الأحياء المجاورة. وعلى سبيل المثال، كان الدكتور «موسى (موشى) مرزوق»، وهو يهودى قَرّاء أعدم لدوره فى عملية سوزانا (انظر «عملية سوزانا» لاحقا فى هذا الفصل)، كان يعمل فى المستشفى الربانى، الذى كان يتردد عليه العديد من القرائين نظرا لأن طائفتهم لم يكن لديها مرفق طبى خاص بها. وقد خصصت الطائفة القرائية مساهمة مالية سنوية لدعم هذا المستشفى. كذلك دأب «موريس شماس»، وهو أحد أتباع «مراد فرج»، على الكتابة فى الصحيفة الربانية العربية «الشمس» فيما بين عامى ١٩٤٦ و١٩٤٨، ثم تحول إلى الصحيفة القرائية نصف الشهرية «الكليم»(*)

(*) أى المتحَدَّث إليه، فى إشارة إلى النبى موسى عليه السلام الذى كلمه ربه.

قبل أن يهاجر إلى إسرائيل عام ١٩٥١ . ويمكن القول تبعا لذلك إن كلا من السلطات الحكومية وأبناء الفرقتين اليهوديتين المصريتين لم ينظروا قط إلى القرائين إلا على أنهم يهود .

إن بداية الطائفة السفاردية (اليهود الإسبان) فى مصر مرتبطة بوصول الحاخام «موسى بن ميمون»(*) عام ١١٦٥ ، حيث كان حينئذ هاربا من حكم الموحدين المتعصبين دينيا فى إسبانيا والمغرب . وبعد طردهم من إسبانيا عام ١٤٩٢ ، كان العديد من اليهود السفارديم موضع ترحاب فى الإمبراطورية العثمانية ، كما استقر بعضهم فى مصر . وفى العصر الحديث شق السفارديم طريقهم إلى مصر قادمين من معظم مدن الإمبراطورية العثمانية مثل تونس وحلب ودمشق وأزمير وإستنبول وسالونيك وحتى القدس لكى يستفيدوا من الفرص الاقتصادية التى نتجت عن ازدهار تجارة القطن فى الستينيات من القرن التاسع عشر وافتتاح قناة السويس عام ١٨٦٩ .

وقد كانت هناك اختلافات اجتماعية بين السفارديم ، وتحديدا بين هؤلاء الذين عبروا جزيرة كورسيكا أو إيطاليا أو الأراضى العثمانية أثناء رحلة عائلاتهم من إسبانيا إلى مصر . لقد كان السفارديم يشكلون أكثر العناصر البارزة فى طبقة الصفوة الاجتماعية والتجارية اليهودية . أما الجزء الأكبر من الطائفة اليهودية المصرية ، والذين أطلق عليهم أحد المؤرخين الإسرائيليين اسم «الجماهير اليهودية المشوشة» ، فقد كان يتكون من سفارديم الطبقات الوسطى(١٠) . وقد كانوا أكثر الأجزاء هدوءا من الناحية السياسية ، منشغلين فى المقام الأول بإعالة وإسعاد أسرهم ، كما كانوا بشكل عام راضين عن حياتهم المريحة نسبيا فى مصر .

أما الطائفة الأشكينازية (يهود أوروبا الشرقية) المصرية ، فهى تعد بأكملها نتاج العصر الحديث ووصول اليهود الهاربين من الاضطهاد فى أوروبا فى القرن

(*) (١١٣٥ - ١٢٠٤م) ، وهو رئيس الطائفة اليهودية بمصر وطبيب السلطان صلاح الدين ، وعالم دين وطبيب بارز .

التاسع عشر. ومنذ عام ١٨٦٥ فصاعداً حافظ أشكيناز القاهرة على تنظيم طائفى منفصل. وقد كانوا جغرافيا متمركزين فى منطقة «درب البرابرة» حيث كانت «الياديشية» (**لهجة عبرية ألمانية**) هى لغة الحديث فى الشوارع حتى الخمسينيات من القرن العشرين. وقد كان للطائفة فرقة مسرحية يادیشية وبرنامج باليادیشية فى الإذاعة الحكومية المصرية فى ذلك الوقت(١١). وقد نظر أبناء الطائفة السفاردية الأكثر استقرارا وثراء بشكل عام بازدراء إلى الأشكيناز؛ حيث اعتبروهم أقل منهم اجتماعيا.

إن تنوع الشعائر الدينية لم يستنزف التعددية التى تميزت بها الطائفة اليهودية المصرية. وعلى أية حال، لم تكن هذه الشعائر تراعَى بشكل دقيق رغم أن معظم اليهود كانوا يراعون الاحتفالات الدينية التقليدية ويمارسون شعائر البلوغ الجنسى. كما كان كثير من اليهود متعددى الثقافات واللغات، لكن هناك وضعًا اجتماعيًا ما كان يُلصَق إلى التحدث بالعربية أو الإسبانية اليهودية أو الإيطالية أو اليادیشية أو الفرنسية فى المنزل. إن تلك الشخصية العالمية ـ وخاصة بالنسبة للطبقات الوسطى والعليا التجارية منها ـ قد سجلتها ملاحظة عابرة لابن أسرة سفاردية من الطبقة الوسطى العليا تحمل الجنسية الإيطالية وهاجرت من الأناضول إلى الإسكندرية فى القرن التاسع عشر، حيث وصف هذا الابن بيئة عائلته قائلا: «كنا نتحدث الفرنسية والإنجليزية فى المدرسة، والإيطالية فى المنزل، والعربية فى الشارع، ونُسب ونُلعن بالتركية»(١٢). إن السكندريين يعتبرون بشكل تقليدى أكثر انفتاحا على العالمية من القاهريين. وعلى أية حال، فقد كان هناك بالمثل آلاف اليهود من أبناء البلد الفقراء المتحدثين بالعربية فى الإسكندرية، والذين تُجُوهل وجودهم بشكل عام نظرا لبروز العناصر العالمية والتجارية بشكل هائل. وحتى فى القاهرة، باستثناء حارة اليهود حيث كانت اللغة المستخدمة فى المدرسة والمنزل هى العربية، فقد كان من النادر العثور على يهود على علم بلغة واحدة فقط. وبالنسبة ليهود الطبقة الوسطى والعليا ذوى الاتجاهات العالمية والأوروبية، فلم يكن التزاوج بينهم وبين المسيحيين والمسلمين أمرا غير مألوف.

الأصالة والعالمية(*)

إن هذه الدراسة الإجمالية للعناصر المكونة للطائفة اليهودية المصرية تجذب الانتباه إلى تنوعها الداخلي وانفتاحها على تأثيرات ثقافية مصرية وشرق أوسطية وأوروبية متعددة. إن أعمال المؤرخين الرسميين الوطنيين من اليهود والمصريين سوف تقودنا إلى أن نستنتج من تلك التعددية أنه كانت هناك هوية يهودية أصيلة منفصلة عن الهوية المصرية الأصيلة. وربما يمكننا حينئذ أن ننغمس فى تحليل المدى الذى ذهب إليه التفاعل بين هذين المحتويين الثقافيين المستقلين والمتميزين: كيف أثَّر كل منهما على الآخر؟ وما العناصر الموجودة فى ممارسات القرن العشرين التى مارستها الطائفة اليهودية المصرية ويمكن التعرف عليها بوصفها ذات أصول يهودية أو مصرية، وإذا ما كان اليهود المصريون قد نظروا إلى أنفسهم ـ أو كان يُنظر إليهم ـ بوصفهم «مصريين» أم «يهوداً»؟

إن هذا الكتاب يسعى إلى تعديل هذه التصنيفات، ويتبنى وجهة النظر القائلة بأن الهويات الوطنية / العرقية تتشكل تاريخيا واجتماعيا. إن عنوان هذا الكتاب قد اختير عن عمد لكى يعكس الصور البلاغية التقليدية المرتبطة بالصهيونية، وذلك لكى يوحى بأنه يمكن اعتبار مصر مركزاً للحياة اليهودية نشأ عنه شتات. لكنى لا أسعى إلى اكتشاف وتخليد هوية يهودية مصرية أصيلة. إن يهود مصر كانوا دائما وبالفعل طائفة متعددة العناصر ذات خليط عالمى. ذلك الأمر كان يشكل نقطة قوة بالنسبة للطائفة، كما كان بالمثل أحد العناصر التى أدت إلى زوالها النهائى.

إن تعدد العناصر ليس صفة تفرد بها اليهود المصريون وحدهم. وبالرغم من أن الوطنيين المصريين يفخرون بتاريخ مصر الطويل كبلد ذات هوية سياسية وثقافية واضحة، إلا أن تلك الهوية قد تشكلت من خلال عناصر عرقية سامية وإفريقية، وثقافات دينية وثنية ومسلمة ومسيحية ويهودية، وتقاليد ثقافية عربية إسلامية عليا، وعناصر ثقافية أوروبية حديثة دون أن تصبح أقل «مصرية» كنتيجة لذلك.

(*) يقصد بالعالمية هنا: التحرر من الأحقاد القومية أو المحلية واعتبار العالم كله وطنا واحدا.

إن تعدد عناصر الطائفة اليهودية المصرية لم يكن عفويا. وهناك عناصر محددة للشخصية العالمية لتلك الطائفة فى أواخر القرن التاسع عشر وفى القرن العشرين يمكن بسهولة التأريخ لها، وهى: استعمال الفرنسية فى مدارس الطائفة كنتيجة لعملية جذب أعضاء للانضمام إلى الاتحاد الإسرائيلى العالمى. والامتيازات القانونية التى تم الحصول عليها من خلال العلاقات مع التجار والمصرفيين والدبلوماسيين الأوروبيين. والقرابة والعلاقات التجارية مع أعضاء الأسر الممتدة الذين يعيشون فى جميع أنحاء حوض البحر المتوسط.

إن العالمية غالبا ما يُنظر إليها على أنها خاصية مقصورة على اليهود، وآلية للتكيف يستعملها شعب مضطهد دون وطن أو قوة سياسية، حيث يجب على هذا الشعب دائما أن يكون مستعداً ليُقتلع من جذوره وينتقل إلى ملجأ آخر.

والعالمية متجذرة بالمثل بشكل عميق فى التراث الثقافى العربى الإسلامى التقليدى. وإن موقع مصر الجغرافى عند نقطة التقاء ثلاث قارات - هى إفريقيا وآسيا وأوروبا - قد جعل منها دائما مركزا تجاريا وفكريا يرتاده تجار وعلماء ذوو أعراق وتقاليد ثقافية متعددة. فى فترة العصور الوسطى كان الدينار الذهبى الفاطمى منتشرا فى مدى جغرافى تحده روسيا وشبه الجزيرة الإسكندنافية وإسبانيا وإفريقيا السودانية والهند، وكانت الشريعة الإسلامية هى القانون التجارى المعتمد فى حوض البحر المتوسط وما وراءه. وفى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر برزت القاهرة بوصفها المركز الفكرى الأول فى العالم العربى (لا ينافسها فى ذلك سوى بيروت). كما أن المفكرين والزعماء السياسيين اللبنانيين والسوريين والفلسطينيين والجزائريين قد جعلوا من القاهرة مركز إقامتهم الرئيسى، وقد ساهم وجودهم ذلك فى تكوين ثقافة عربية مصرية معاصرة. **إن المناخ العالمى السائد فى مصر، وثقتها الذاتية العميقة فى هويتها التاريخية، قد جعلاها بشكل خاص متسامحة تجاه الوجود اليهودى.**

ويبدو أن الهوية اليهودية المصرية قد تشكلت من خلال عناصر متناقضة ومتنافرة، إضافةً إلى الشكل المتغير لهذه العناصر عبر الزمن. إن اليهود كانوا

«مختلفين» عن المسلمين والمسيحيين المصريين بسبب ارتباطهم الراسخ تاريخيا بمجموعة خاصة من المعتقدات الدينية والرموز الثقافية والممارسات الاجتماعية ومؤسسات تعرَّف بشكل عام على أنها جوانب للتقاليد اليهودية. في نفس الوقت، كان اليهود على نفس شاكلة جيرانهم غير اليهود في جوانب عديدة، حيث كانوا يتشاركون اللغات والصحف والروايات والشعر والدولة القومية وهيكلها السياسي والمهن والحرف والاستثمارات والأسواق والأحياء المتجاورة والأطعمة والأفلام والأشكال الأخرى من الثقافة الشعبية. إن الهوية اليهودية المصرية قد تشكلت من خلال قوى تاريخية وثقافية وسياسية فيما وراء مصر. ومع ذلك فإن اليهود المصريين، رغم كل تنوعهم، قد تشاركوا بالمثل في هياكل طائفية وذكريات تاريخية وروابط معاصرة ميزتهم عن اليهود الفرنسيين أو حتى اليهود السوريين الذين كان *بوسعهم التواصل معهم بسهولة نسبية من خلال استعمال الفرنسية أو العربية*[١٣].

إن الأفراد والجماعات اليهودية وغير اليهودية المصرية كان لديهم مدى واسع من الأفكار عن العناصر المتنوعة المكونة للهوية اليهودية المصرية، وأولوية أهمية تلك الأفكار وما كانت تعنيه. من المهم كذلك أن نتذكر أنه من المرجح أن معظمهم لم يكونوا يفكرون بشكل واقعي في مثل هذه القضايا على الإطلاق. إن العالمية المصرية واليهودية قد كملت وغذت إحداهما الأخرى حتى تغيرت الظروف التي ساندتهما بشكل جوهري، وذلك بسبب الكفاح ضد الاحتلال البريطاني وقيام دولة إسرائيل والصراع العربي الصهيوني.

هذا الكتاب

إن كلاً من الأبواب الثلاثة لهذا الكتاب تؤكد على طريقة مختلفة للتحليل والعرض. يتكون الباب الأول من تاريخ ثقافي وسياسي واجتماعي. ويعتمد الباب الثاني على بحث وصفي إنساني وتاريخ شفهي. أما الباب الثالث فيؤكد التاريخ الثقافي والاجتماعي والتحليل الأدبي. وبالإضافة إلى ذلك، تنتشر أجزاء من سِيَر ذاتية في جميع أنحاء النص كلما كانت ذات صلة بموضوعاته المتعددة.

ومثلما كان الحال فى الجزء الأكبر من عملى السابق، فقد اعتمدت بشكل واسع على التاريخ الشفهى. إن كتابة تاريخ مصر فى النصف الثانى من القرن العشرين تدعو إلى استعمال الأدلة الشفهية نظرا لأن المواد المتضمَّنة فى السجلات الخاصة بهذه الفترة لا تكون متوفرة بشكل عام. وعلى سبيل المثال، فإن الباحثين غير مسموح لهم بقراءة الأوراق الخاصة بالطائفة اليهودية فى القاهرة والإسكندرية، والتى ما زالت قابعة على الأرفف فى مكتبىْ الحاخاميْن الأكبريْن فى كلتا المدينتيْن المذكورتيْن. وفى مايو ١٩٩٣ تحدثت إلى «إميل ريسو» - الرئيس المؤقت للطائفة اليهودية فى القاهرة - للسؤال عن إمكانية إطلاعى على هذه الوثائق. وقد قدمت نفسى كأستاذ جامعى يهودى أمريكى يكتب تاريخ يهود مصر، إلا أنه سرعان ما أجابنى قائلا باللهجة العامية المصرية: «ما ليش دعوة بالتاريخ»!

لقد كان على حق إلى حد كبير. إن سلامته الشخصية وأمن البقية الضئيلة من الطائفة اليهودية فى مصر يمكن أن يُقَوَّضَا بكل تأكيد بسبب البحوث التاريخية التى ربما تركز على وقائع فى ماضى الطائفة، والتى من الممكن أن ينظر إليها كل من السلطات الحكومية المصرية وقادة الطائفة اليهودية على أنها ستثير مشاكل. إن «التاريخ» بالفعل قد خلق مصاعب لليهود المصريين لأن جزءا من سجلات الطائفة اليهودية بالقاهرة قد نُقل سابقا من مصر. إنها حاليا تحمل اسم «مجموعة جامى ليهمان التذكارية: سجلات الطائفة اليهودية بالقاهرة، ١٨٨٦ - ١٩٦١»، وهى موجودة بجامعة يشيفا فى نيويورك. وهذا الأمر بالمثل ربما قد أثر على «إميل ريسو» حتى جعله يتجنب أية صلة بهذا المشروع.

وفى نفس الوقت الذى تحدثت فيه إلى «إميل ريسو»، قمت بإجراء مقابلة مع تاجر مسلم عجوز فى منطقة سوق الحمزاوى بالقاهرة، وهى تضم سوق منسوجات رئيسيّة بالقرب من حارة اليهود، حيث كان العديد من أعضاء الطائفة التجارية يمتلكون متاجر. إن العديد من شركائه التجاريين فى تجارة المنسوجات كانوا من اليهود، وأردت أن أسأله عن ذكرياته بشأن الطائفة، ولكنه أخبرنى أن المخابرات المصرية قد زارته وأعطته تعليمات بألا يتحدث بحرية عن مثل هذه الموضوعات.

وبينما كنا نثرثر، مرت من أمام المتجر إحدى النساء اليهوديات الثلاث اللاتى ما زلن يُقِمْنَ بحارة اليهود. وبعد تبادل بعض الحديث، أخذت تخبرنى عن مسيرة عملها كَراقصة وممثلة. أصبح مضيفى منفعلا وحاول أن يوقفها، كما أخذ يعارضها بوقاحة. لم أستطع أن أقرر ماذا أصنع بقصة المرأة. لقد بدت معتوهة إلى حد ما. وأصر مضيفى أنها تبالغ بشكل هائل، لكن من المحتمل جدا أنه كان مدفوعا إلى قول ذلك، إلى حد ما على الأقل، بسبب قلقه من أجل إنكار صلته بمعلومات عن اليهود تعطَى إلى أجنبى!

هذه كانت أمثلة واضحة على عدم قدرة الأشخاص الثانوية على الكلام. وبالرغم من أن اليهود المصريين قد تم منعهم بطرق عديدة من سرد تاريخهم نظرا لاعتبارات سياسية فى كل من مصر وإسرائيل، إلا أنى لم أقم بتأليف هذا الكتاب لكى «أتحدث» بالنيابة عنهم كأفراد أو كجماعة. من الممكن للبعض أن يقدروا مجهوداتى لتفحص تاريخهم، والبعض الآخر يمكن أن يرفض ذلك. إنى أتحمل المسئولية كاملة عن دورى كمفسر لذكريات الذين أدلوا إلىَّ بها، بالإضافة إلى الأدلة الأخرى التى قمت بجمعها. كذلك أقر أن مقاصدى وراء كتابة هذا النص وتقديم تلك التفسيرات ليس من شأنها أن تحد من القراءات المختلفة التى يمكن أن تكون عُرضة لها.

المفهوم البكائى الجديد للتاريخ اليهودى العربى

«بات ـ يائور»(*) هى يهودية مصرية تعيش فى سويسرا منذ عام ١٩٥٦، ومؤيدة رئيسية لما أسماه «مارك كوهين» ـ أستاذ دراسات الشرق الأدنى بجامعة برينستون ـ «المفهوم البكائى الجديد للتاريخ اليهودى العربى»، وهو تصوير كئيب للحياة اليهودية فى أرض الإسلام يؤكد على استمرار القمع والاضطهاد منذ عهد النبى محمد حتى زوال معظم الطوائف اليهودية العربية عقب الحرب العربية الإسرائيلية

(*) بنت النيل، وهو اسم أدبى مستعار لجيزيل ليتمان.

عام ١٩٤٨[١٤] . كانت بات ـ يائور واحدة من أوائل الكُتاب الذين تبنوا وجهة النظر هذه بوصفها فهمًا شاملاً لتاريخ يهود مصر ، والتى قدمتها فى كتاب قصير بالفرنسية تحت عنوان «اليهود فى مصر : سرد موجز لتاريخ ثلاثة آلاف عام»[١٥] . وقد نُشرت نسخة عبرية موسعة من الكتاب عام ١٩٧٤ عن طريق مكتبة معاريف والمجلس اليهودى العالمى [بناء على مبادرة وزارة التربية والثقافة (الإسرائيلية) بالاشتراك مع قسم الطوائف السفاردية بالمنظمة الصهيونية العالمية][١٦] . إن الموافقة على نشر هذا الكتاب من قبل مؤسسات رئيسية فى دولة إسرائيل ، بالإضافة إلى الحركة الصهيونية ويهود العالم ودار النشر التابعة لجريدة ذات توزيع ضخم هى معاريف ، لا يدل على شىء سوى أنه تكريس لوجهة نظر بات ـ يائور البكائية الجديدة بوصفها التفسير الصهيونى المعيارى لتاريخ اليهود فى مصر .

فيما قبل عام ١٩٤٨ كان الأفراد والمؤسسات البارزة فى الطائفة اليهودية ، ومن بينهم هؤلاء الذين يعتبرون أنفسهم صهاينة ، يتبنون بفخر وجهة نظر أكثر إيجابية بشأن التاريخ الطويل لليهود فى مصر . إن المنظور التاريخى البكائى الجديد الخاص ببات ـ يائور وآخرين كان يفسَّر على أنه تحدٍّ واعٍ لهذه الصورة الذاتية القديمة . ونظرا لأن هذه الرؤية التاريخية تكتسب سلطتها من ادعاء بات ـ يائور المصداقية لكونها يهودية مصرية ، فإن هذه الرؤية قد لاقت قبولا واسعا بين كل من العلماء وعامة الناس فى إسرائيل والغرب[١٧] . كما أن بروز ومصداقية وجهة النظر البكائية الجديدة الخاصة بالتاريخ اليهودى المصرى قد لاقت ذلك القبول كنتيجة جزئية على الأقل للصمت شبه التام الذى قيد به اليهود المصريون أنفسهم حيال حياتهم فى مصر منذ عام ١٩٤٨ إلى أواخر السبعينيات من القرن العشرين .

وقد بنى مارك كوهين حجته حول دور بات ـ يائور ، حيث يحاول أن يبرهن على أن فرضية البكائية الجديدة قد نتجت عن أعمال شعبية نشرها يهود يعيشون خارج إسرائيل . لكن كوهين يقوم بعملية إقلال من شأن وتجانس مصدرين إسرائيليين متميزين خاصين بالمنظور البكائى الجديد : الأول هو القلق الصهيونى لتفنيد

ادعاءات الحركة القومية الفلسطينية الناشئة بعد عام ١٩٦٧ ، والثانى هو رغبة يهود الشرق الأوسط فى الثأر للتمييز والمعاملة السيئة التى عانوا منها بوصفهم مهاجرين جددًا لإسرائيل أثناء الخمسينيات والستينيات.

إن مطالبات العرب الفلسطينيين بممتلكاتهم التى جردتهم إسرائيل منها، والتى وُضعت فى قاع جدول أعمال المجتمع الدولى منذ منتصف الخمسينيات، أخذت تلقى اهتمامًا دوليًا واسعًا مرة أخرى بعد حرب عام ١٩٦٧ . وهكذا فإن التفسير البكائى الجديد الخاص بالتاريخ اليهودى العربى قد صرف الانتباه عن المطالبات الفلسطينية عن طريق بناء سرد روائى يركز على المعاناة الأبدية لليهود تحت حكم المسلمين. وبعض الموالين لهذه الطريقة يوحون بأنه حتى لو كان حقيقيًا أن العرب الفلسطينيين قد جُرِّدوا من ممتلكاتهم، فإن عددًا مساويًا تقريبًا من يهود الشرق الأوسط قد هربوا من منازلهم وفقدوا ممتلكاتهم. وبالتالى فإن الفلسطينيين ليست لهم أية مطالبات قانونية ضد إسرائيل[١٨]!

إن يهود الشرق الأوسط الذين يعيشون فى إسرائيل (من المألوف أن يطلق عليهم بشكل جماعى رغم تنوعهم اسم مزراحيم أو الشرقيين، والمفرد مزراحى) يشتركون بشكل عام فى هدف دعم القضية الصهيونية ضد العالم العربى، لكنهم كذلك لديهم جدول أعمالهم الخاص بهم. وهكذا فإن وجود سرد روائى يؤكد على المعاناة الدائمة لليهود فى العالم العربى سوف يرسخ من مطالبة هؤلاء اليهود بمكانة فى المجتمع الإسرائيلى تعادل مكانة الناجين الأشكيناز من عملية القتل الجماعى لليهود الأوروبيين. وعن طريق التأكيد على كونهم ضحية فى العالم العربى، فسوف يُسمح للمزراحيم بإبعاد أنفسهم عن أية روابط ثقافية عربية، والتى يُنظر إليها بشكل واسع فى إسرائيل على أنها من أعراض التخلف. وأحيانا ما كان تغير الآراء بشأن العالم العربى يُفهم بوعى ذاتى تماما على أنه ثمن السماح بالانضمام إلى المجتمع الإسرائيلى. وعلى سبيل المثال، ففى مظاهرة تحتج على هجوم عنصرى على عرب فلسطينيين يعيشون بمنطقة رامات اميدار المجاورة لمدينة رامات جان (والمعروفة بين العامة باسم رامات بغداد لاحتوائها على نسبة عالية من اليهود العراقيين)، أدلت

إحدى النسوة بملاحظة عفوية لى حيث قالت: «فى بغداد كنا على علاقة حسنة بالعرب. لكن هنا يجب أن نقاتلهم»[١٩].

إن التفسير البكائى الجديد للتاريخ العربى اليهودى يسمح كذلك للمزراحيم بالمطالبة بدور كعضو نشط فى الحركة الصهيونية، ومن هنا يمكنهم توكيد اشتراكهم قلبا وقالبا فى الاتجاه السائد للتاريخ القومى اليهودى كما تم تصويره فى السرد الروائى الصهيونى. وحتى السبعينيات، كانت المدرسة السائدة الخاصة بالتاريخ اليهودى والإسرائيلى تقوم بتصوير الصهيونية بوصفها إنجازًا قام به اليهود الأشكيناز. إن اشتراك المزراحيم الضعيف فى الحركة الصهيونية كان يعتبر بالمثل تعبيرا آخر عن تخلفهم. لكن إذا كان لدى المزراحيم تاريخهم الطويل من معاناة الاستبداد فى الشتات، فإن هذا الأمر يمكن ربطه منطقيا بالادعاء بأنهم قد وصلوا بشكل مستقل إلى حل صهيونى للمشكلة اليهودية. وقد أكدوا على أن الصهيونية لم تكن فقط سردًا روائيًا عن أزمة اليهود الأوروبيين وحلها، وأنه كان هناك بالمثل حركة صهيونية شرق أوسطية مستقلة أمدت المزراحيم فى إسرائيل بقوة دافعة مكنتهم من عكس التقييمات السلبية لتاريخهم وثقافتهم والتى سادت أثناء حكم الماباى (حزب العمال الإسرائيليين، والذى أصبح فيما بعد حزب العمل الإسرائيلى) مما دعم من مطالبتهم بمكانة مساوية للأشكيناز.

هناك مصدر إسرائيلى هام آخر للمنظور البكائى الجديد وهو أعمال يهوشافاط هاركابى[*]. فبعد فترة قصيرة من حرب ١٩٦٧ العربية الإسرائيلية، قام بنشر كتاب يحاول أن يبرهن فيه على أن العرب رفضوا تماما أى حل قائم على التفاوض للصراع مع إسرائيل (فى الحقيقة أنهم رفضوا حلولاً قائمة على شروط مقبولة **بالنسبة لتيار استخدام القوة فى الفكر العسكرى السياسى الإسرائيلى الذى كان يروج له أول رئيس وزراء لإسرائيل وهو ديفيد بن - جوريون [١٨٨٦ - ١٩٧٣،**

(*) (١٩٢١ - ١٩٩٤م)، رئيس المخابرات الحربية الإسرائيلية السابق، وأستاذ العلاقات الدولية بالجامعة العبرية.

إسرائيلى من أصل بولندى يعتبر مسئولاً عن تأسيس دولة إسرائيل])[٢٠]. وبالرغم من أن هاركابى قد انصب عمله فقط على العلاقات العربية الإسرائيلية منذ عام ١٩٤٨، فإن تصنيفه لأمثلة على معاداة العرب للسامية وإصراره على أن العرب ينظرون إلى الصراع بوصفه صداماً جوهرياً بين الهويات ولذا لا يسمح بحل وسط، قد أدى إلى تشجيع المنصتين له على الاعتقاد بأن صراعا يمثل هذه السخونة لابد أن له جذوراً تاريخية عميقة. وبالرغم من أن هذا لم يكن هدفه الأول، فإن عمل هاركابى استمال الإسرائيليين وآخرين إلى أن يتصوروا أن الصراع الساخن حول فلسطين ما هو إلا مثال آخر على عداوة العرب والمسلمين لليهود.

إن البيئة الثقافية والسياسية الواسعة لترجمة ودعم عمل بات-يائور عن طريق الحكومة الإسرائيلية عام ١٩٧٤، يتمثل فى ظهور مدرسة جديدة للكتابة التاريخية الإسرائيلية تقوم بدمج التاريخ المهمش سابقا ليهود الشرق الأوسط فى السرد الروائى القومى الإسرائيلى. إن الفكرتين الرئيسيتين بذلك السرد الروائى هما الاستبداد والمعاناة الدائمتان اللتان تعرّض لهما اليهود فى الشتات والخلاص الدنيوى الحديث لليهود عن طريق الصهيونية. وعندما بدأت الثقافة الشعبية الإسرائيلية تفكر فى تقبل المزراحيم بوصفهم شيئا آخر غير البدائيين الذين ينبغى عليهم أن يستوعبوا معايير التفكير والسلوك الخاصة بالأشكيناز والتزابار(*)، فإن المفهوم البكائى الجديد للتاريخ اليهودى العربى قد قدم أساسًا مقبولاً وجاهزاً للاعتراف بتاريخ وثقافة يهود الشرق الأوسط بوصفهم عنصراً دائمًا، رغم أنه لا يحظى بمساواة كاملة، فى المجتمع الإسرائيلى.

بدائل البكائية الجديدة

إن الصورة المنعكسة للتفسير البكائى الجديد لتاريخ اليهود العرب هى الادعاء العربى المألوف أن اليهود كانوا دائما ما يعاملون بشكل حسن فى أرض الإسلام.

(*) أو الصابرا، وهو الجيل اليهودى المولود فى إسرائيل.

إن العديد من المصريين المتعلمين يدركون الأدوار البارزة التي لعبها يعقوب ابن كلس(*) ويهود آخرون في العهد الفاطمي، واختيار ابن ميمون للقاهرة كملجأ آمن له، وموجات اللاجئين اليهود الذين كانوا موضع ترحاب في مصر بعد طردهم من إسبانيا وفرارهم من المذابح الروسية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والثروة والتأثير الاقتصادي للعديد من اليهود من أواخر القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين. وتأييدا لادعائهم بأن اليهود لم يعانوا قط من أية معاملة سيئة من أي نوع، قامت مطبوعة رسمية للحكومة المصرية بالتأكيد على أن «مصر، طوال تاريخها، كانت مأوى اليهود المضطهدين.. مهما كان المكان الذي أتوا منه»(٢١). وفي السنوات الأخيرة أخذ كل من القوميين العرب والإسلاميين في التأكيد بحدة متزايدة على أنه بالرغم من الترحيب الحار الذي تلقوه والثروات التي جمعوها، فإن اليهود خانوا مصر عندما تعاونوا مع الحركة الاستعمارية لكي تقوم بتقويض الاقتصاد القومي واحتضان الصهيونية. وفي الفصل التاسع من هذا الكتاب أقدم نقدا لهذه الحجة، كما أقوم بعرض طريق بديل لها.

وبالرغم من ادعاءات بات ـ يائور، إلا أنه لا يوجد شيء في التاريخ اليهودي العربي في العصور الوسطى يمكن مقارنته بشكل معقول بطرد اليهود من إسبانيا. إن العديد من العلماء يتفقون على أن اليهود كانوا عامة يعامَلون في أرض المسلمين بشكل أفضل من أوروبا المسيحية أثناء العصور الوسطى. ولا يوجد شيء في التاريخ اليهودي العربي في العصر الحديث يمكن مقارنته بشكل معقول بالمثل بعمليات القتل الجماعي النازية. لكن الطوائف والأفراد تعيش لحظات محددة وليس منحنيات تاريخية عريضة. حتى لو لم نكن نحكم على الأمور من خلال معيار المساواة بين المواطنين، والذي لم يكن عاملاً مؤثرًا فيما قبل الإسلام الحديث مثلما

(*) (٩٣٠ ـ ٩٩١م)، وزير الخليفة الفاطمي العزيز بالله نزار بن المعز لدين الله. وهو يهودي أسلم، كما أنه رجل علم ودولة بارز.

كان الحال فى أوروبا ما قبل عصر التنوير ، فقد كانت هناك أمثلة لا تعتبر عارضة على التمييز المنظم اجتماعيا ضد اليهود فى مصر . ففى القرن العشرين كان يُربط بشكل حتمى بينهم وبين عمليات الاستعمار والقضاء على الاستعمار ، ونعنى بذلك الكفاح الوطنى من أجل طرد القوات البريطانية التى احتلت مصر من عام ١٨٨٢ إلى عام ١٩٥٦ وازدياد حدة الصراع العربى الصهيونى .

وأثناء وبعد اندلاع ثورة ١٩١٩ الوطنية ، قام العديد من اليهود بالتوحد مع الحركة الوطنية المصرية ودعمها . كان أعضاء بارزون من طبقة الصفوة التجارية اليهودية ، مثل يوسف شيكوريل بك(*) ويوسف أصلان قطاوى باشا ، شأنهم فى ذلك شأن مواطنيهم المسلمين والأقباط ، متنبهين لشعبية سعد زغلول ومن ورائه أعضاء حزبه - وهو حزب الوفد - الذين كانوا يمثلون الزعماء الشعبيين لتلك الحركة الوطنية ذات القاعدة العريضة من المصريين . وبالرغم من شعبية زعماء تلك الحركة ، فقد اعتبر هؤلاء المواطنون اليهود أنفسهم مصريين وطنيين مثلهم . لكن عملية القضاء على الاستعمار قد سارت فى طريق معقد ولم تسفر عن تحقيق الآمال المرجوة . فنظرا لعدم قدرتهم على التفاوض مع حزب الوفد ذى الاتجاه النضالى ، قام الحكام البريطانيون ذوو السيادة المطلقة بشكل أحادى الجانب بمنح مصر استقلالاً اسميّا عام ١٩٢٢ . وتحولت الدولة إلى ملكية دستورية . لكن القصر والسفارة البريطانية ، تدعمهما حامية ضخمة جدا من القوات الاستعمارية ، احتفظا بالسلطة الرئيسية فى البلاد . وقد تآمرا سويا على حل كل حكومة يكونها الوفد ، الذى فاز بكل انتخابات ديمقراطية أجريت من عام ١٩٢٣ إلى عام ١٩٥٢ (فيما عدا اثنتين قاطعهما بسبب التزوير والتلاعب الواضح فى نتائجهما) . وقد اتسع مدى السيادة المصرية عن طريق معاهدة ١٩٣٦ الإنجليزية المصرية ، لكن العديد من الوطنيين قد أكدوا على حقيقة أنه طالما بقيت القوات البريطانية بالبلاد فإن الاستقلال ما هو إلا عملية خداع .

(*) النطق الصحيح لهذا الاسم هو سيكوريل ، ولكننا سنلتزم بالنطق الذى عُرف به فى مصر وهو شيكوريل .

وحتى فى ظل الملكية، كانت هناك إشارات واضحة تدل على التدهور الوشيك فى وضع الرعايا الأجانب والأقليات المتمصرة - وهم المقيمون بشكل دائم من اليونانيين والإيطاليين والأرمن والمسيحيين السوريين واليهود - فى مصر ما بعد الاستعمار . إن إلغاء الامتيازات الأجنبية عام ١٩٣٧ قد قضى على الحصانة الضريبية المقررة للرعايا الأجانب . كما أن قانون الشركات الصادر عام ١٩٤٧ قد حدد حصصًا لتوظيف الرعايا المصريين فى الشركات المساهمة محدودة المسئولية . وبالمثل فإن إلغاء المحاكم المختلطة عام ١٩٤٩ قد أدى إلى ترسيخ نظام قانونى موحد لكل من الرعايا الأجانب المقيمين والمواطنين المصريين .

وفى الثالث والعشرين من يوليو عام ١٩٥٢ وقع انقلاب عسكرى بقيادة جمال عبد الناصر والضباط الأحرار أطاح بالملكية . كان الدافع وراء تحرك الضباط الأحرار هو شعورهم بالمهانة من جراء الهزيمة المخزية فى حرب فلسطين التى نشبت عام ١٩٤٨ ، إضافة إلى الاشمئزاز من الفساد والامتيازات الهائلة التى كان يتباهى بها الملك فاروق، وطبقة الصفوة المكونة من كبار مُلاك الأراضى ، وكذلك الاستياء من التوزيع فادح الظلم للثروة القومية المصرية ، وأخيرا : الرغبة الشديدة فى إنهاء الاحتلال البريطانى . إن الحكم العسكرى قد أدى إلى ازدياد التآكل فى امتيازات الأجانب والمتمصرين ، وقد أثر بشكل فعال على وضع المواطنين غير المسلمين بالمثل . وتمثلت علامات هذا الاتجاه فى اتفاقية ١٩٥٤ الإنجليزية المصرية الخاصة بجلاء القوات البريطانية ، وإلغاء المحاكم الطائفية عام ١٩٥٥ ، وتأميم قناة السويس عام ١٩٥٦ ، ومصادرة ممتلكات الرعايا البريطانيين والفرنسيين واليهود عام ١٩٥٦ ، ونفس الأمر بالنسبة للرعايا البلجيكيين عام ١٩٦٠ ، وتأميم قطاعات واسعة من الاقتصاد فى عامى ١٩٦١ - ١٩٦٢ ، بما أثَّر على العديد من المتمصرين - الذين كانوا يمتلكون شركات - كما هو الحال بالنسبة لمؤسسات تجارية كانت ملكا لمواطنين مسلمين وأقباط ويهود على السواء . إن وضع هذه الإجراءات فى قائمة مُرتبة زمنيا يخلق الانطباع بوجود اتجاه متعنت ، لكن معظم المراقبين المعاصرين لتلك الأمور لم يدركوا ذلك .

عملية سوزانا

إن أبرز رمز على تحول وضع اليهود في مصر كان عملية سوزانا. في يوليو من عام ١٩٤٥ أمرت المخابرات الحربية الإسرائيلية شبكة تجسس من اليهود المصريين كونتها منذ ثلاثة أعوام أن تقوم بتنفيذ عملية سوزانا، و هي حملة لاستعمال القنابل النارية لتفجير مكتب بريد الإسكندرية الرئيسي، ومكتبة هيئة الاستعلامات الأمريكية بالقاهرة، ومحطة سكك حديد القاهرة، والعديد من دور العرض السينمائي بالقاهرة والإسكندرية. لكن المخربين (**سوف يطلق عليهم اليوم إرهابيين، خاصة لو كانوا عربًا أو مسلمين يعملون ضد إسرائيل أو الولايات المتحدة**) سرعان ما تم القبض عليهم وقُدِّموا للمحاكمة في ديسمبر عام ١٩٥٤. وقد تم توقيع أقصى عقوبة في القرارات والأحكام التي صدرت في يناير سنة ١٩٥٥. صدر حكم بالإعدام على كل من سامي (شموئيل) عازر، وموسى (موشي) مرزوق، بالإضافة إلى المسئولين الإسرائيليين عن الشبكة: جون دارلينج (أبراهام دار) وبول فرانك (أبراهام سيدينويرج)، اللذيْن لم يُقبض عليهما وحوكما غيابيا. أما مارسيل نينيو وروبير داسا فقد حُكم عليهما بالسجن مدى الحياة. وبالنسبة لفيكتور ليفي وفيليب ناتانسون فقد حُكم عليهما بالسجن لمدة خمسة عشر عاما. أما مائير ميوحاس ومائير زعفران فقد حُكم عليهما بالسجن لمدة سبعة أعوام. وبالنسبة لقيصر كوهين وإيلي نعيم فقد بُرِّئا. أما ماكس بينيت، وهو رائد في المخابرات الحربية الإسرائيلية، فقد قُبض عليه مع أعضاء الشبكة، لكنه لم يكن متورطا معهم بشكل مباشر، فقد انتحر في السجن. وبالنسبة لأرمان قرمونة، وهو صاحب العقار الذي كانت تقطنه مارسيل نينيو، فقد قامت السلطات المصرية باستجوابه، وبالرغم من عدم وضوح تورطه في عملية سوزانا، إلا أن مصيره غير معروف. فإما أنه انتحر، أو قام المحققون بضربه حتى الموت[٢٢].

إن أحد الأهداف المحتملة لعملية سوزانا هو إقناع الحكومة البريطانية، التي كانت حينذاك مشتركة في مفاوضات مع مصر بشأن انسحاب الحامية البريطانية من منطقة قناة السويس، بأن مصر كانت دولة قومية متطرفة غير مستقرة؛ ولذلك ينبغي

ألا يتم إجلاء القوات البريطانية. من المحتمل كذلك أن العناصر النشطة في الجيش الإسرائيلي ووزارة الدفاع الموالية لديفيد بن-جوريون، الذي احتفظ بتأثير هائل رغم تقاعده المؤقت من منصبه كرئيس للوزراء خلال عام ١٩٥٤، قاموا بإطلاق عملية سوزانا ثم كشفها عن عمد، وذلك بغرض إنهاء المفاوضات المصرية الإسرائيلية السرية التي كانت جارية حينذاك. وهكذا يتم القضاء على فرصة اللقاء وجها لوجه بين رئيس الوزراء الإسرائيلي موشى شاريت والرئيس المصري جمال عبد الناصر، وقد كان هذا اللقاء قيد البحث والإعداد[٢٣].

ومن الواضح أن العديد من الوثائق الخاصة بعملية سوزانا قد دُمرت على يد حكومات إسرائيل والولايات المتحدة وبريطانيا، أو ربما تكون غير متاحة للباحثين. وبالمثل لا توجد وثائق حكومية مصرية خاصة بفترة الخمسينيات متاحة للباحثين. وبالتالي فمن المستحيل تكوين تاريخ سياسي تقليدي للعملية يجيب على السؤال الخالد في السياسة الإسرائيلية: «من أصدر الأمر؟»[٢٤].

وفي عام ١٩٦٠، عندما أزيح الستار عن بعض تفاصيل عملية سوزانا في إسرائيل، أصبح هذا السؤال نقطة محورية في فضيحة سياسية ذات مدى طويل أطلق عليها اسم «فضيحة لافون» (نسبةً إلى بنحاس لافون وزير الدفاع حينئذ) أو-في الخطاب التصحيحي الخاص بأجهزة الأمن القومي الإسرائيلي-أطلق عليها اسم «ها-ايسيك ها-بيش» (العمل القذر)، ومن المألوف زيادة الغموض حولها عن طريق الترجمة الإنجليزية المعتمدة التي تطلق عليها اسم «الحادث المؤسف»[٢٥]!

إن معرفة من أصدر الأمر من الممكن أن تلقي مزيداً من الضوء على العلاقات المدنية العسكرية في إسرائيل، كما تعزز من التقييم الإصلاحي المستمر لإمكانيات السلام بين إسرائيل ومصر من عام ١٩٤٩ إلى عام ١٩٥٦[٢٦]. لكن نقص الأدلة، حيث إن هناك بالفعل احتمالاً كبيراً أن تكون الأدلة الهامة المرتبطة بالموضوع قد تم تدميرها أو تزييفها عن عمد، قد قادني إلى التركيز على الجوانب الاستطرادية

المنطقية الخاصة بعملية سوزانا فى الفصلين الثانى والرابع . وبالرغم من أن ذلك الأمر قد فرضته الضرورة، إلا أن هذه الطريقة يمكن تبريرها بحكم أحقيتها فى حد ذاتها نظرا لأن عملية سوزانا أصبحت علامة رمزية هامة ربطت مصير اليهود المصريين بمسيرة الصراع العربى الإسرائيلى . وإن عدم التيقن من العديد من الحقائق الخاصة بهذه القضية ربما يكون قد زاد من قوة عملية سوزانا كفكرة متكررة الظهور فى الثقافة السياسية الشعبية لكل من مصر وإسرائيل .

من أعمدة المجتمع إلى وكلاء محليين للأجانب

إن الطائفة اليهودية فى مجملها كانت مرتبطة بالثقافة العالمية والاتصالات التجارية الدولية والجنسية الأجنبية التى حملها كثير من أعضائها الأثرياء البارزين . إن العديد من اليهود، بالإضافة إلى الصفوة التجارية، كانوا مستفيدين سلبيين من - أو متعاونين نُشَطاء مع - الحركة الاستعمارية . ونظرا لكون اليهود، شأنهم فى ذلك شأن غيرهم من المتمصرين، مرتبطين بالمصالح والثقافة الأجنبية، فإن وضعهم قد تم تقويضه مع زوال الاستعمار . وبالإضافة إلى ذلك، من أواخر الثلاثينيات فصاعداً، فإن ازدياد حدة الصدام العربى الصهيونى على أرض فلسطين قد تمخض بالمثل عن قوة دافعة أثرت على الطائفة اليهودية تحديدا . إن معظم أعضاء الطوائف المتمصرة قد غادروا مصر بعد عام ١٩٥٦ ، مما يوحى بأن نسبة كبيرة من الطائفة اليهودية كان من الممكن أن تغادر مصر فى الخمسينيات، سواء نشأ أو لم ينشأ صراع عربى إسرائيلى، وبصرف النظر عن أية إجراءات محددة تتخذها السلطات المصرية ضد اليهود .

إن التساؤل عما إذا كانت هجرة اليهود أمراً حتميّا، أو من المفترض أن تكون كذلك، لا يعتبر بشكل خاص تساؤلاً مثمراً يمكن من خلاله أن نَشرع فى سرد تاريخ يهود مصر . لذلك أقترح معالجة نقدية ذات نهاية مفتوحة لزوال الطائفة اليهودية المصرية من خلال ثلاثة معطيات :

١ - أن أقلية ضئيلة فقط من اليهود كانوا نشطاء صهاينة، حتى بعد عام ١٩٤٨ .

٢ ـ أن معظم اليهود الذين غادروا مصر بعد عام ١٩٤٨ ، خاصة هؤلاء الذين لديهم موارد تكفي ليختاروا ما يريدون، لم يذهبوا إلى إسرائيل.

٣ ـ أينما ذهب اليهود المصريون، ومن ضمن ذلك إسرائيل، فإن العديد منهم يعيد تشكيل أنماط من الحياة الطائفية والممارسات الجماعية التي تحافظ على رابطة بينهم وبين مصر.

إن هذه المعالجة تخالف السرد التاريخي القومي الإسرائيلي، الذي يضع التجارب الحياتية لليهود المصريين بأكملها في نطاق مسيرة المشروع الصهيوني، ويصر على انسلاخهم الكلي والمطلق عن مسقط رءوسهم. و مع ذلك فإن تلك المعالجة لا تتطابق مع السرد التاريخي القومي المصري الذي يفسر زوال الطائفة اليهودية المصرية من خلال المؤامرات الصهيونية. إن أي تفسير نقدي لهجرة اليهود والطوائف المتمصرة الأخرى يجب أن يأخذ في الاعتبار تطور الاقتصاد السياسي والثقافة السياسية المصريين بطرق تستبعد اليهود والأقليات الأخرى من المجتمع السياسي. وعلى سبيل المثال، فإن قانون الشركات الصادر عام ١٩٤٧ تَطَلَّبَ أن يكون ٧٥٪ من مجموع الموظفين المعينين و٩٠٪ من كل العاملين و٥١٪ من رأس المال المدفوع للشركات المساهمة مصريا. ولمراقبة تنفيذ هذه المتطلبات، كان على الشركات أن تقدم قوائم بموظفيها توضح فيها جنسياتهم ورواتبهم. وهكذا تم إجبارهم على أن يجيبوا عن السؤال: «من هو المصري؟»، ولكن لا توجد إجابة قاطعة عابرة للمراحل التاريخية يمكنها الإجابة على مثل هذا السؤال. إن كلا من السؤال وإجابته يعتبران من بين الفئات الثقافية المتكونة تاريخيا واجتماعيا، مثلما يوضح المثال الخاص بسلسلة المتاجر ذات الأقسام المسماة بمتاجر شيكوريل وأوريكو الكبرى التي كانت تمتلكها عائلة يهودية بارزة من القاهرة هي عائلة شيكوريل.

لكي يحتج على إعادة القبض على سعد زغلول وترحيله إلى جزيرة سيشيل بالمحيط الهادي، دعا حزب الوفد المصريين فيما بين عامي ١٩٢١ ـ ١٩٢٢ إلى شراء

احتياجاتهم فقط من «متاجر وطنية». كان متجر شيكوريل ذو الأقسام، الواقع بالقرب من ميدان الأوبرا بالقاهرة، قد أُدرج ضمن تلك المتاجر الوطنية(٢٧). وفى مذكرة سُلِّمَت إلى وزارة التجارة عام ١٩٤٨، وصفت شركة شيكوريل نفسها بأنها «إحدى أعمدة استقلالنا الاقتصادى [الوطنى المصرى]»(٢٨). ورغم ذلك فقد أُحرق متجر شيكوريل بالقنابل النارية أثناء الحرب العربية الإسرائيلية عام ١٩٤٨، ومن المحتمل أن مؤيدين لجماعة الإخوان المسلمين قد قاموا بذلك، كما أُحرق المتجر للمرة الثانية بوصفه رمزا للنفوذ الأوروبى فى حريق القاهرة الذى اندلع يوم السادس والعشرين من يناير عام ١٩٥٢. وفى كلتا المرتين أعيدَ بناء المتجر بمساعدة الحكومة. إن متجر شيكوريل كان بالفعل ذا شخصية ثقافية أوروبية نظرا لاحتوائه على طاقم كبير من الموظفين اليهود، بالإضافة إلى بضائعه غالية الثمن والتى كان معظمها مستوردا، كما كان الموظفون والزبائن يتحدثون بالفرنسية داخل المتجر. وحتى العديد من العاملين بشيكوريل من اليهود المولودين بمصر لم يكونوا يحملون وثائق جنسية، ولذا كانوا يصنَّفون على أنهم «غير محددى الجنسية». لم يكن بوسع شيكوريل أن يوازن بين تلك المتناقضات إلى الأبد. عند نشوب حرب السويس/ سيناء عام ١٩٥٦، على عكس عام ١٩٤٨، وُضعت شركة شيكوريل تحت الحراسة القضائية. وسرعان ما تخلت عائلة شيكوريل عن نسبة أسهمها الكبيرة فى الشركة لمجموعة جديدة يرأسها مسلمون، وفى عام ١٩٥٧ غادر سالفاتور شيكوريل، الذى كان يدير الشركة، مصر متوجها إلى فرنسا. وهكذا فيما بين عامى ١٩١٩ و١٩٥٦ تحولت الطائفة المصرية اليهودية، مثل شركة شيكوريل، من قوة وطنية إلى طابور خامس.

يهود الشرق الأوسط (المزراحيم) والسرد التاريخى القومى الصهيونى

إن العديد من المزراحيم فى إسرائيل قد شعروا أنهم مستبعدون ومتجاهلون من قبَل الحكومات الصهيونية العمالية فى فترة الخمسينيات والستينيات التى قادها المَاباى وخليفته حزب العمل. لقد كانت الصهيونية العمالية عبارة عن مُركب

مذهبى أوروبى ذى وعى ذاتى، ظهر ردا على أزمة يهود أوروبا الشرقية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. لقد اقترحت «تطبيع» الشعب اليهودى عن طريق تحويلهم من أقلية مضطهدة مكونة من نسب متفاوتة من تجار وحرفيين صغار مهمشين اقتصاديا، إلى مواطنين وعمال وفلاحين منتجين؛ أى أن يكونوا رعايا مناسبين لدولة قومية واقتصاد اشتراكى، حيث كان الصهاينة يأملون فى تطبيق ذلك النوع من الاقتصاد. كانت العناصر الجوهرية للحل الصهيونى العمالى للمشكلة اليهودية تتمثل فى العلمانية والاشتراكية والخلاص عن طريق العمل الجسمانى وإصلاح الهوية اليهودية من خلال تحويلها إلى هوية سياسية قومية. إن هذا المذهب قد ظهر ووُضع موضع التنفيذ من خلال أحزاب سياسية ذات مركزية شديدة - هى الماباى والمابام (حزب العمال المتحدين) و«لى - احدوت ها - افوداه» (وحدة العمل) - التى خلقت مؤسسات سيطرت على اليشوف (مستعمرة يهودية) فى مرحلة ما قبل إنشاء الدولة، كما سيطرت بالمثل على إسرائيل فى بداية قيامها. وهذه المؤسسات هى الهستدروت (اتحاد نقابات العمال) والكيبوتزيم (مزارع تعاونية) والهاجاناه (منظمة عسكرية صهيونية من عام ١٩٢٠ حتى عام ١٩٤٨) والبالماح (قوات خاصة تتبع الهاجاناه). إن معظم المزراحيم يشتركون فى القليل من التاريخ فى الشتات أو فى اليشوف التى جسدت النظرية والتطبيق الخاصين بالصهيونية العمالية. وباستثناء القاطنين بـ «اليشوف القديمة» فيما قبل الصهيونية، وعدة آلاف من اليمنيين الذين جُلبوا لفلسطين تحت الانتداب عن طريق السلطات الصهيونية التى كانت تبحث عن عمال يهود لكى يحلوا محل العمال العرب، فإن أقلية ضئيلة فقط من المزراحيم قد شاركت بنشاط فى المشروع الصهيونى قبل عام ١٩٤٨[٢٩]. وهكذا خضعت قيادة الحركة الصهيونية وإسرائيل فى بداية قيامها للأشكيناز بشكل كاسح.

وبعد أن أصبح النشاط الصهيونى العلنى مستحيلا فى أوروبا تحت الاحتلال النازى، أخذت كل الأحزاب الصهيونية التابعة لليشوف فى إرسال مبعوثين إلى مصر والعراق وتونس والمغرب وأماكن أخرى فى الشرق الأوسط وشمال إفريقيا.

كانت هناك منظمات صهيونية صغيرة فى هذه الدول قبل الحرب العالمية الثانية. إن مجموع عمل هؤلاء المبعوثين - بالإضافة إلى تلقى أنباء عن عمليات القتل الجماعى ليهود أوروبا والظروف المحفوفة بالمخاطر التى كان يمر بها يهود الشرق الأوسط على نحو متزايد نظرا لازدياد حدة الصراع الصهيونى العربى - قد أدت مجتمعة إلى جعل الصهيونية، رغم أنها كانت ما زالت أقلية، تشكل توجهًا هامًا بالنسبة ليهود الشرق الأوسط بعد الحرب.

إن بعض المزراحيم قد أصبحوا نشطاء فى الحركة الصهيونية العمالية، لكن معظمهم لم تكن لهم روابط مع المؤسسة الصهيونية العمالية ومعاهدها الرئيسية. ومن هنا لم يكن لهم من يرعاهم حتى يسهل عملية اندماجهم داخل المجتمع الإسرائيلى. وعندما وصلوا بأعداد كبيرة فى الخمسينيات، كانت عاداتهم وأساليب حياتهم تعتبر بشكل مألوف «بدائية»، وكان من المتوقع منهم أن يتبنوا الاتجاهات الحضارية الصحية الحديثة للصابرا. وعن طريق قرار واعٍ تبنته السلطات الحكومية والصهيونية، تم توطين أعداد كبيرة من المزراحيم فى «المدن التنموية الصغيرة» وموشافيم (قرى زراعية تعاونية) أو فى المنازل السابقة للاجئين فلسطينيين رحلوا مؤخرا من مدن مثل يافا والقدس وحيفا وعكا وطبرية. إن دورهم فى المشروع الصهيونى كان توطين سكان يهود فى الأراضى والأحياء التى كان يقطنها عرب فلسطينيون فى السابق، وأن يشغلوا الدرجات السفلى فى القوة العاملة اليهودية. إن هجرة المزراحيم كانت تشكل أمرا حيويا للاستقرار السكانى والاقتصادى للدولة اليهودية، لكنهم وُضعوا على هامش الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية الإسرائيلية(٣٠).

إن ابتعاد العديد من المزراحيم وأبنائهم عن المذهب السياسى والمعايير الثقافية والاجتماعية والمؤسسات والمنافع الاقتصادية الخاصة بالصهيونية العمالية، قد دفعهم إلى الإدلاء بالأصوات اللازمة لوصول أول حكومة من حزب الليكود إلى السلطة عام ١٩٧٧. وقد بذل النظام الحاكم الجديد جهودا مكثفة ليجد مكانا لمؤيديه فى الثقافة القومية والسرد التاريخى الرسميين. وقد قامت عشرات من

الكتب العلمية والشعبية والمقالات والبرامج التليفزيونية والندوات العامة بمراجعة تاريخ الصهيونية ذى التركيز السابق على مَنْشَئها الأوروبى، وأكدت على الوجود السابق لحركة صهيونية بين طوائف يهود الشرق الأوسط، وأن المزراحيم قد ساهموا بشكل جوهرى فى تأسيس دولة إسرائيل. إن اتجاه الثقافة الشعبية الإسرائيلية قد حدث به تحول نظرا لأن الأصول الشرق أوسطية لما يقرب من نصف السكان اليهود قد لَقِيَتْ أخيرا اعترافا رسميا وشعبيا. وأخذت اللهجات العبرية المزراحية تُسمع فى نشرات الأخبار الإذاعية والتليفزيونية، كما أن الموسيقى العبرية ذات المؤثرات العربية شقت طريقها إلى قوائم أكثر الأغانى شعبية. واستجابة لذلك الاتجاه، أخذ حزب العمل وغيره من الأحزاب فى الدعاية للشخصيات المزراحية - الخاصة بهم - وفى إعادة اكتشاف وإثبات دور المزراحيم فى تاريخ الصهيونية العمالية.

إن إعادة التوكيد على الهوية اليهودية المصرية - والتى هى موضع دراسة فى الفصل الثامن - تُعد تعبيرا عن هذه الحركة الواسعة لتأكيد الذات المزراحية، كما أنها بالمثل تعتبر ظاهرة خاصة مرتبطة بمسيرة العلاقات المصرية الإسرائيلية.

مواجهة مصر

فى الباب الثانى من هذا الكتاب أقوم باستحضار والاحتفاء بتنوع الطائفة اليهودية المصرية والنسيج الثرى لهوياتها وممارساتها والتزاماتها، وذلك عن طريق تقديم ثلاث دراسات حالة لمجموعات فرعية من اليهود المصريين الذين صنعوا حياة جديدة لأنفسهم خارج مصر بعد عام ١٩٤٨، وهم:

١ - خريجو «ها - شومر ها - تزائير» (الحرس الشباب) الذين استقروا فى كيبوتز ناخشونيم وكيبوتز عين - شيمير فى إسرائيل.

٢ - المهاجرون اليهود الشيوعيون فى باريس.

٣ - وأخيرا: اليهود القراءون الذين استقروا فى منطقة خليج سان فرانسيسكو.

لم يكن اختيار هذه الحالات بسبب أنها تمثل الطائفة اليهودية المصرية فى مجملها. إن اثنتين من تلك المجموعات الفرعية، وهما الصهاينة والشيوعيون، مختلفتان بشكل واضح نظرا للمستوى العالى لوعيهم السياسى، أما القراءون فهم يشكلون فقط أقلية ضئيلة من اليهود المصريين. ومع ذلك أقدم هذه الدراسات الثلاث لأنه بالإضافة إلى أهميتها الجوهرية، فإنها على ما أعتقد تثبت أن أى بحث تاريخى اجتماعى وثيق، أو دراسة عرقية وصفية خاصة بمجموعة فرعية يهودية مصرية - سواء كان هذا البحث أو هذه الدراسة تُجرى من خلال السرد التاريخى القومى الإسرائيلى أو المصرى - لن يقدم إطارًا كافيًا لفهم التجربة الحديثة لليهود المصريين.

إن اختيارى لهذه المجموعات الثلاث يرجع بشكل كبير إلى وقائع فى تجاربى الحياتية جعلت من نقاط دقيقة تستدعى الربط والفهم أكثر يُسْرًا بالنسبة لى. **وبالرغم من أنى لست يهوديا مصريا، إلا أننى لا أستطيع أن أدعى أنى طرف غير منحاز بالنسبة إلى العديد من القضايا المثيرة للجدل التى أعالجها فى هذا الكتاب.**

إن التزاماتى الشخصية والسياسية والفكرية قد صاغت نوعا من العلاقة الخاصة مع الأفراد الذين تحدثت عنهم فى هذا الكتاب، والذين أعتبر العديد منهم بمثابة أصدقاء وزملاء. ونظرا لأنى سوف أكشف الكثير عنهم، فيبدو أنه من العدل بمكان - وآمُل ألا أكون قد أطلقت العنان لأهوائى الشخصية بشكل مفرط - أن أكشف شيئا ما عن الكيفية والسبب اللذين تصادفا أن جعلانى أتعرف بهم.

* * *

كانت مصر فى صيف عام ١٩٦٩ ذات وجه كئيب ومنفر. لقد تميزت الحالة المزاجية العامة بالشك والكآبة بعد هزيمة ١٩٦٧ العسكرية الساحقة. وأدى تبادل القذف المدفعى عبر قناة السويس وغارات قاذفات القنابل الإسرائيلية فى العمق إلى تواصل الإحساس بتوتر زمن الحرب، رغم مرور فترة طويلة على توقيع اتفاق

إيقاف إطلاق النار الرسمي. كما تم إجلاء سكان مدينة الإسماعيلية إلى القاهرة، حيث طُليت النوافذ باللون الأزرق للمحافظة على إطفاء الأنوار الكلى أثناء الغارات ليلا. كما اصطفت حوائط صغيرة من الآجر الأحمر عبر شوارع وسط المدينة، حيث شُيدت بدقة أمام كل مدخل لكى تحمى المبانى فى حالة سقوط قنبلة فى الشارع. إن هذه الوسائل، رغم كونها غاية فى الرداءة كى تقدم أية حماية فعالة، أخذت تذكّر العامة باستمرار أن البلاد كانت فى صراع مميت مع العدو الصهيونى. وتلك الدلائل الخارجية غير المرحَّب بها قد ألقت بضغوط هائلة على الدفء وكرم الضيافة الشخصيين المألوفين للغاية بين المصريين.

إن رد فعلى الإدراكى لكل ذلك قد أصابه التضخم نظرا لكونى شابًا يهوديًا أمريكيًا ذا مهارات محدودة جدا فى التحدث بالعربية، ويزور للمرة الأولى بلدًا فى حالة حرب. لقد أتيت إلى القاهرة لدراسة اللغة العربية فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة؛ فبعد ثلاث سنوات من دراسة العربية فى جامعة برينستون لم أستطع أن أفهم الأجزاء الأكثر جوهرية فى حديث الشارع لأن تدريبى كان يتكون بأكمله من قواعد وقراءة وترجمة لنصوص بالعربية الفصحى. ومثل معظم الطلاب فى ذلك الوقت، قمت بدراسة العربية كما لو كانت لغة ميتة، شأنها فى ذلك شأن اللاتينية. ولا أتذكر أن أساتذتى قد أوضحوا لى إلى أى حد كانت اللغة التى أتعلمها غير مناسبة للأمور اليومية. إن عدم قدرتى على التحدث - رغم سنوات دراسة العربية الطوال - قد كثف من شعورى بأن مصر كانت مكانا صعبًا، ومن المحتمل أنه خطر بالمثل.

و قبل الرحيل كنت قلقا من أن كونى يهوديا سوف يعتبر مشكلة فى مصر. لكن أساتذتى أكدوا لى أنه لن يعتبر كذلك. فى العام الماضى كان الحاخام «بوروخ هولمان» طالبا فى نفس البرنامج، وتم استيفاء احتياجاته الدينية عن طريق تزويده بطعام كوشر (طعام مباح أكله فى الشريعة اليهودية). إن القائمين على إدارة برنامج اللغة العربية اعتبروا ذلك دليلاً على تحضر وسماحة مصر العميقين. لذلك اتبعت التعليمات وكتبت «يهودى» فى الفراغ المتروك لكتابة الديانة فى طلب

الحصول على التأشيرة الذى تقدمت به، رغم أنى لم أنظر قط إلى يهوديتى على أنها مسألة عقيدة دينية.

أنا لا أتذكر كيف قابلت أحمد(٣١). ربما حدث ذلك عندما كنت أشرب زجاجة صودا فى أحد الأكشاك القريبة من الجامعة الأمريكية فى شارع الشيخ ريحان. لقد تبادلنا الحديث، وكان مهتما بالحركة الطلابية الأمريكية واليسار الجديد وأشياء أخرى من هذا القبيل، استطعت أن أخبره ببعض الشىء عنها. لقد التقينا مرات عديدة، وأجرينا مناقشات طويلة حول السياسة والموقف الحالى فى مصر والصراع العربى الإسرائيلى. وعندما شعرت بالارتياح أخبرته بأنى صهيونى، وعضو فى «ها-شومر ها-تزائير»، وأنى أخطط للانتقال إلى إسرائيل فى العام القادم لكى أعيش فى كيبوتز، وأنى أحبذ الوصول إلى تسوية مع العرب الفلسطينيين. وفى أحد الأيام لم يحضر أحمد لقاء كان قد تم ترتيبه بيننا. وحاولت العثور عليه لكنى لم أستطع. كانت إقامتى فى القاهرة قد أوشكت على الانتهاء، وأخذت أنشغل بالعودة إلى برينستون لكى أبدأ عامى الدراسى الأخير.

وقبل رحيلى بأيام قلائل أخبرونى أنه قد تم استدعائى إلى المجمع لاستجوابى. كان المجمع عبارة عن هيكل ستالينى(*) قبيح ومهيب، تتركز فيه العديد من الإدارات الحكومية. اصطحبنى ممثل عن الجامعة الأمريكية إلى المقابلة، حيث استجوبنى أحد المسئولين الذى لم يخبرنى أحد قط عن منصبه بالتحديد، ووجه إلىّ السؤال التالى: «لماذا ذكرت أنك يهودى فى طلب التأشيرة الذى تقدمت به؟».

وبعد بعض التردد لم أجد إجابة أفضل من قولى: «لأنى كذلك بالفعل».

فرد قائلا: «أرى ذلك».

وعندما أحس مرافقى أن هذه المقابلة من الممكن أن تزداد صعوبة، تدخل بسرعة قائلا: «كل شىء على ما يرام. إنه سوف يغادر البلاد خلال يومين».

(*) نسبة إلى جوزيف ستالين (١٨٧٩-١٩٥٣م) رئيس الاتحاد السوفيتى الأسبق.

فرد المسئول قائلا بارتياح واضح فى صوته: «أرى ذلك». ثم أردف قائلا: «اكتب على هذه الورقة التاريخ الذى ستغادر فيه ورقم الرحلة التى ستقلك».

وكتبت ما يلى: «سأغادر مصر فى أى يوم من شهر أغسطس، وفى أية رحلة تابعة لشركة طيران عبر العالم الأمريكية».

تفحص المسئول شهادتى الخطية، وسألنى مطلبًا آخر حيث قال: اكتب «للأبد».

أذعنت لطلبه، وبعد أن قمت باستكمال الإجراءات الشكلية غادرت المكتب دون أن يخبرنى أحد قط ما الذى دفع إلى هذا الاستجواب. كان كل واحد يبدو راضيا! وقد غادرت مصر بالفعل كما كان مقررا دون أية حوادث أخرى. لكنى أتساءل ما إذا كان أحمد قد أبلغ السلطات عنى.

فيما بعد، وبعد مرور عدة سنوات، قرأت بالمصادفة مقالا كتبه أحمد، وتوصلت إلى نتيجة مفادها أن ذلك كان غير محتمل. إن التعريف بالكاتب المصاحب للمقال يصف الكاتب بأنه طالب شيوعى ناشط مقيم فى فرنسا. لذا فمن غير المحتمل أن يقوم أحدٌ ما ينتمى إلى منظمة غير شرعية بالمخاطرة بإثارة الشك فى نفسه عن طريق إبلاغ السلطات عنى، خاصة أن جهاز الأمن المصرى قد روج لمدة طويلة لفكرة أن الصهيونية والشيوعية يشكلان جزءًا من نفس المؤامرة المعادية للوطن. من المحتمل تماما أن أحمد كان تحت المراقبة من قبَل المخابرات، أو أن لقاءاتنا كانت مراقبة من أحد مرشدى الشرطة المنتشرين فى الشوارع، والذين ينتمون إلى نظام الأمن الداخلى، حيث ظنوا أنه أمر مثير للشك أن يكون هناك اتصال منتظم بين أمريكى ومصرى. آمل أنه لم يُقبض على أحمد بسبب صداقته لى.

لقد أتيت إلى مصر وأنا مقتنع بأن إسرائيل يجب عليها أن تقيم علاقات ودية مع الفلسطينيين. وقد عزز هذا الاقتناع لقاءاتى بالطلبة الفلسطينيين فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة. إن الطلبة الذين التقيتهم اعتبروا أنفسهم أفرادا من قومية

واحدة، وكانوا يؤيدون منظمة التحرير الفلسطينية. لقد أخذونى فى زيارة إلى مكتب المنظمة بالقاهرة، حيث التقيت ناسًا دُرِّبوا فى جمهورية الصين الشعبية. لقد كنت مقتنعا أنهم مخلصون، وأن على إسرائيل أن تجد طريقة للتوفيق بين تطلعاتهم القومية.

وعندما عدت إلى الوطن بعد قضاء الصيف فى القاهرة، قمت بإلقاء محاضرات عن مصر على الأعضاء الأكبر سنا فى «ها-شومر ها-تزائير» فى نيويورك. حاولت أن أضع حدودا لنفسى فى إخبارى لهم بتجاربى نظرا لأنى حينئذ لم أكن أعرف لغة سياسية تصلح للإعراب عن تأييدى لبرنامج ينحرف عن مواقف المابام الذى هو حزبنا فى إسرائيل. لقد بدا لى حينئذ أن الاختلافات بيننا كان سببها أنى قد رأيت وسمعت الفلسطينيين مباشرة. لم يخطر ببالى أن «حقائق» معينة تعتبر سياسية، وأن معظم الإسرائيليين لم يكونوا حينئذ ليسمحوا لأنفسهم أن يوضعوا فى موقف يتعرضون فيه للإنصات إلى فلسطينيين يعبرون عن أنفسهم بحرية.

وبعد أن انتهيت من دراستى فى برينستون عام ١٩٧٠، ذهبت مع حوالى ستين خريجا آخر من خريجى «ها-شومر ها-تزائير» للإقامة فى كيبوتز لاهاف فى إسرائيل كما أخبرت أحمد بأنى أنتوى عمل ذلك. وسرعان ما أدركت بعد وصولنا أن مسار تفكيرى كان يسير فى الاتجاه المعاكس للرياح السياسية فى إسرائيل، ومن ضمنها الكيبوتز والمابام. إن معظم اليهود الإسرائيليين كانوا مقتنعين حينئذ بأن اعتبار العرب الفلسطينيين كيانا جماعيا قوميا لا يعدو إلا أن يكون مؤامرة معادية للسامية. إن صلف النصر بعد حرب ١٩٦٧ جعل التوفيق بين مطالب العرب بأى شكل يبدو مثل اقتراح مثير للسخرية.

لقد أتيت إلى إسرائيل وأنا أنتوى أن أشارك فى العمل السياسى. ونظرا لأن ذلك كان مستحيلا بالنسبة لعضو جديد فى كيبوتز يقع على بُعد ساعات من مدينة كبرى، بالإضافة إلى أن الكيبوتز كان مناوئًا لأفكارى على أية حال، فسرعان ما وجدت سبيلا إلى اليسار الجديد الطلابى فى الجامعة العبرية. إن تلك الفترة من النشاط الحاد - والتى سُجنت أثناءها مرات عديدة بلا سبب سوى أنى قد اشتركت

فى مظاهرات ـ أدت إلى مراجعتى لمعظم ما كنت أومن به منذ أن كنت طفلا. ومع شعورى بألم عاطفى عميق، وصلت إلى نتيجة مفادها أنى لم أعد صهيونيّا، وأنى لا أستطيع أن أخدم فى الجيش الإسرائيلى وأقوم بفرض احتلال الضفة الغربية وقطاع غزة بالقوة.

عدت إلى الولايات المتحدة عام ١٩٧٣ وأنا أنأى بوجهى عن إسرائيل. وحيث إنى قد تعرضت لتجربة خوف وازدراء واسع النطاق لكل ما هو عربى فى إسرائيل، كنت مصمما على أن أتعلم الشعور بالارتياح فى بيئة عربية. إن معظم تجاربى التحولية أثناء السنوات التى كرستها للوصول إلى هذا الهدف قد حدثت عندما عملت فى مصانع السيارات فى منطقة ديترويت، وقمت بالمساعدة فى إنتاج وتوزيع الجزء العربى من جريدة عمالية موجهة إلى الطائفة العربية الضخمة التى يتكون معظمها من لبنانيين ويمنيين وفلسطينيين يقطنون منطقة ديترويت الكبرى بولاية ميشيجان. وبالرغم من أن الجزء العربى من الجريدة كان يَصدر بطريقة غير متقنة، وغالبا ما كانت ترجماتى غير بارعة، فقد استطعنا بسهولة أن نبيع نُسَخًا عديدة، وأن نتمتع بشبكة واسعة من الأصدقاء والمعارف فى منطقتى الطرف الجنوبى من ديربورن وجنوب غرب ديترويت.

إن الطائفة العربية كانت مسرورة أن تعلم أن هناك أمريكيين يؤيدون كلا من الحقوق القومية للفلسطينيين وحقوق العمال العرب فى مصانع السيارات. لقد حضرت العديد من المناسبات التى رعتها المنظمات القومية الفلسطينية، وأحيانا ما ألقيت رسائل تضامن باسم الجريدة. إن الأخوين الفلسطينيين اللذين كانا يمتلكان متجرًا للبقالة فى طرف الشارع الذى كنت أقطن به فى جنوب غرب ديترويت أصبحا صديقىَّ ومشاركيْن فى ترجمة المقالات للجريدة.

إن هذه التجارب علمتنى أكثر من أى شىء آخر قد تعلمته سابقا فى الجامعة، وفى نفس الوقت أقنعتنى أنى سوف أكون أكثر فاعلية فى مخاطبة عامة الناس بشأن القضايا ذات الأولوية بالنسبة لى إذا عدت إلى الجامعة. ومع شعور هائل بالازدواجية والذنب لاختيارى حياة أسهل، قررت مواصلة الدراسة للحصول على

درجة الدكتوراه وكتابة رسالة دكتوراه عن بروز الطبقة العاملة العربية في فلسطين أثناء فترة الانتداب البريطاني. وأعطي ريتشارد بى ميتشل، المشرف على الرسالة في جامعة ميشيجان، موافقته على هذا الموضوع الذى اعتبره موضوعًا يمكن قبوله. لكنه أضاف أنه إذا كتبت عن إسرائيل أو فلسطين فمن المحتمل ألا أحصل على وظيفة تدريسية عندما أنتهى من درجتى العلمية! وتقدم إلىّ باقتراح قائلا: «لماذا لا تكتب عن مصر بدلا من ذلك؟». ولقد وافقت، وأصبحت مرتبطا بمصر منذ ذلك الوقت.

إن أول يهود مصريين التقيتُهم كانوا أعضاء منظمات شيوعية تأسست فى الأربعينيات. وقد تصادف تعرفى بهم أثناء بحثى بشأن رسالتى للدكتوراه عن الحركة العمالية المصرية. لقد كنا مدركين - هم وأنا - أن كلا منا يهود، لكننا كنا معترضين على البحث فيما كان يعنيه ذلك. ويعود هذا جزئيا إلى أنه كانت هناك أشياء أكثر «أهمية» على جداول أعمالنا يجب أن نفعلها. وفى مختلف الأحوال والظروف، فقد تم إبطال جداول الأعمال هذه.

لقد شرعت فى هذه الدراسة على أمل أن الاستكشاف المتعاطف لطرق الهوية اليهودية، والتى تم تهميشها فى كل من السرد القومى الصهيونى والمصرى، ربما يوحى ببدائل للمستقبل.

الحواشي

١ ـ محمد سيد أحمد، «مصيدة يجب تجنبها»، الأهرام ويكلي، ديسمبر ١٢-١٨، ٢٠٠٢، و«حذار من فخ العداء لليهودية»، الأهرام، ١٢ ديسمبر ، ٢٠٠٢، انظر أيضا مقال جواد بشارة والذي يفضح فيه زيف بروتوكولات حكماء صهيون، «أضواء جديدة على بروتوكولات حكماء صهيون»، الأهالي، ١ ديسمبر ٢٠٠٢ . وقد اعترف عبد الوهاب المسيري أيضاً بأن بروتوكولات حكماء صهيون مزيفة، الأهرام ٢ يناير ٢٠٠٣ .

٢ ـ سليمان الحكيم، «يهود ولكن مصريون» (القاهرة، دار الأمين، ٢٠٠٠) .

٣ ـ عمرو إبراهيم، «اليهود في مصر»، أيام مصرية، ١، ١٦-٢٤ (٢٠٠٣) .

٤ ـ على سبيل المثال، عرفة عبده علي، يهود مصر : بارونات و بؤساء، (القاهرة، إطراق للنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، محمد مصطفى عبد النبي : العصر الذهبي لليهود في مصر، الشركات، البنوك، الربا : دراسات تاريخية للاقتصاد والمجتمع اليهودي في مصر في النصف الأول من القرن العشرين (القاهرة: دار الصديقان للنشر و الإعلان، ١٩٩٧) . محمود سيد عبد الظاهر ، يهود مصر : دراسة في المواقف السياسية ، ١٨٩٧-١٩٤٨ (القاهرة : مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠) . وهذه الدراسة الأخيرة لا تتعامل مع القضايا الاقتصادية، ولكنها ـ و بشكل خاص ـ ناقصة ومثيرة للإزعاج لأنها صادرة عن وحدة بجامعة القاهرة.

٥ ـ الكتاب الصادر حديثا، محمد أبو الغار، يهود مصر من الازدهار إلى الشتات (القاهرة، دار الهلال، ٢٠٠٤) . انظر مراجعتي لهذا الكتاب، وكذلك قراءتي للكتاب العبري للمؤلف حجار هليل (إسرائيل في القاهرة : صحيفة صهيونية في مصر، ١٩٢٠-١٩٣٩) في (الوقائع التاريخية)، العدد الثاني، ٢٠٠٥ .

٦ ـ جودرون كرامر، اليهود في مصر الحديثة، ١٩١٤ ـ ١٩٥٢ (سياتل : مطبعة جامعة واشنطن، ١٩٨٩)، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .

٧ ـ من أجل الاطلاع على روايات تاريخية حديثة وشاملة عن يهود مصر القرائين انظر : مراد القدسي، يهود مصر القراءون، ١٨٨٢ ـ ١٩٨٦ (ليونز، نيويورك : ويلبرينت، ١٩٨٧)؛ يوسف الجميل، ها ـ يهودوت ها ـ كارايت بي ـ ميتزرايم بي ـ ايت هي ـ هاداشاه (رملة : ها ـ مويتزاه ها ـ ارتزيت شيل ها ـ يهوديم ها ـ كارايم بي ـ يسرائيل ، ١٩٨٥) . في عام ١٩٩٦ توفي آخر عضو ذكر ينتمي رسميا لطائفة القرائين التي تعيش في القاهرة، وهو «يوسف القدسي».

٨ ـ لعرض نقاط التوتر حول هذه القضايا انظر : ألكسندر ليسير، «لا تدعونا باليهود»، تقرير أورشليم، ١٨ يوتيو، ١٩٩٢، ص ٣٦ ـ ٣٨ .

٩ ـ يوسف الجميل، «ها ـ حاخام توفيا سيمحا ليفي بابوفيتش : اهارون حاكمي كيهيلات ها ـ كارايم بي ـ ميتزرايم»، بي اميم ٣٢ (١٩٨٧) : ٤٩ ؛ تزيفي زوهار، «باين نيكور لي ـ اهفاه : نيسويم باين كارايم لي ـ ورابانيم البنيي حاكمي يسرائيل بي ـ ميتزرايم بي ـ مي اه ها ـ ايسريم»، بي اميم ٣٢ (١٩٨٧) : ٣٢ .

١٠ - شلومو باراد، «ها - بيلوت ها - تزيونيت بى - ميتزرايم، ١٩١٧ - ١٩٥٢»، شوراشيم با - ميزراح ٢ (١٩٨٩): ١١٥ .

١١ - ليونارد بريجر، «المسرح الياديشى فى القاهرة»، نشرة مركز الأبحاث الإسرائيلى بالقاهرة رقم ١٦ (مايو ١٩٩٢): ٢٤ - ٣٠ .

١٢ - أحمد صادق سعد (إيزادور سالفاتور سالتيل)، محادثة، القاهرة، مايو ١٩٨٦ .

١٣ - بشأن اليهود فى سوريا وطائفة الشتات الخاصة بهم فى بروكلين انظر : جوزيف إيه دى سوتون، السجادة السحرية : حلب فى منطقة فلاتبوش : قصة طائفة يهودية عرقية فريدة (نيويورك : ثاير - جاكوبى، ١٩٧٩)؛ جوزيف إيه دى سوتون، تاريخ حلب : قصة طائفة سفاردية فريدة من الشرق الأدنى العتيق - من خلال كلام أبناء الطائفة (نيويورك : ثاير - جاكوبى، ١٩٨٨).

١٤ - مارك آر كوهين، «المفهوم البكائى الجديد للتاريخ اليهودى العربى»، مجلة تيكون ٦ (مايو - يونيو ١٩٩١): ص ٥٥ - ٦٠ . ظهرت نسخة منقحة من هذا المقال بقوة حجة معدلة إلى حد ما بوصفه الفصل الأول من كتاب مارك آر كوهين المعنون «تحت الهلال والصليب : اليهود فى العصور الوسطى» (برينيستون : مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٤).

١٥ - يهودية مصرية (اسم أدبى مستعار استعملته «جيزيل ليتمان» فى السابق)، «اليهود فى مصر : سرد موجز لتاريخ ثلاثة آلاف عام» (جينيف : مطبوعات افنير [المستقبل]، ١٩٧١).

١٦ - بات - يائور، يهودى ميتسرايم (تل أبيب : سيفريات معاريف فى - ها - كونجرس ها - يهودى ها - اولامى بى - يوزمات ميسراد ها - تسيونيت، ١٩٧٤).

١٧ - إن العديد من العلماء يبدون دقة واعتناء فى أحكامهم أكثر من بات - يائور . ورغم ذلك فإن أسلوب معالجتها لتاريخ اليهود المصريين بشكل عام قد تبناه شخصيات شهيرة فى الحياة الفكرية الإنجليزية الأمريكية . وعلى سبيل المثال يتبنى مارتين جيلبرت (١٩٣٦ - ، مؤرخ يهودى بريطانى شهير حاصل على لقب سير) صراحةً وجهة نظر بات - يائور فى محاولتها إثبات أنه فى الفترة من عام ٧٥٠ إلى عام ١٩٠٠ «رغم العديد من عقود الازدهار والنفوذ والتجارة والتسامح، فإن اليهود المقيمين فى العالم العربى والإسلامى قد واجهوا خطرا مستمرا تمثل فى التمييز والعنف والاضطهاد المعادى للسامية»: يهود البلاد العربية : تاريخهم فى خرائط (لندن : المنظمة العالمية لليهود من دول عربية ومجلس نواب اليهود البريطانيين، ١٩٧٦)، خريطة رقم ٤ . إن بات - يائور مذكورة فى صفحة الشكر والتقدير فى كتاب جيلبرت المشار إليه أعلى . كما وضع جيلبرت قائمة بأعمال التمييز والاضطهاد التى وقعت ضد اليهود دون أية إشارة إلى سياق تاريخى أو مصادر . وبالمثل فإن نص الكتاب يحتوى على أخطاء وأرقام مبالغ فيها و«حقائق» منحازة . إنه فى الواقع يمكن اعتباره منشوراً دعائيا أكثر منه عملا علميا، لكن من اللافت للنظر أن مؤرخا ذائع الصيت مثل جيلبرت لم يشعر بحرج فى وضع اسمه على مثل هذا العمل . إن رد نورمان إيه ستيلمان (١٩٤٥ - ، أستاذ التاريخ اليهودى بجامعة أوكلاهوما) على مقال مارك كوهين «الأسطورة والأسطورة المضادة والتشويه»، تيكون ٦ (مايو - يونيو ١٩٩١): ٦٠ - ٦٤ ، يُظهر وجود مسافة واضحة بينه وبين بات - يائور، لكن

كتبه «يهود البلاد العربية» (فيلادلفيا: جمعية النشر اليهودية، ١٩٧٩) و «يهود البلاد العربية فى العصر الحديث» (فيلادلفيا: جمعية النشر اليهودية، ١٩٩١)، الذى يعتبر أقلهما فجاجة، يُظهران تبنيه لنفس وجهة النظر. وبالمثل فالكتاب الذى وضعه برنارد لويس (أستاذ دراسات الشرق الأدنى المتفرغ بجامعة برينستون) تحت عنوان «يهود الإسلام» (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٨٤) يُظهر تبنيه لموقف يتسم بالحكمة، إلا أنه رغم ذلك يميل إلى الانحدار إلى بكائية جديدة فى الفصل الأخير الخاص بالعصر الحديث. أما كتابه التالى الموجه لعامة الناس والذى يحمل عنوان «الساميون والمعادون للساميين: بحث فى الصراع والتحامل» (نيويورك: نورتون، ١٩٨٦) فيظهره منهمكا فى تصوير سوقى للعلاقات العربية اليهودية. انظر مراجعتى لتلك الكتب فى تقرير الشرق الأوسط رقم ١٤٧ (يوليو ـ أغسطس ١٩٨٧): ٤٣ ـ ٤٥.

١٨ ـ هذا هو مضمون كتاب جيلبرت «يهود البلاد العربية»، خريطة رقم ١٣.

١٩ ـ متفرج مجهول فى مظاهرة فى يوليو ١٩٨٧. للاطلاع على التفاصيل انظر: جويل بينين «من يوم الأرض إلى يوم المساواة»، فى كتاب زخارى لوكمان وجويل بينين (محرران) «الانتفاضة: الثورة الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلى» (بوسطون: مطبعة ساوث إند [الطرف الغربى]، ١٩٨٩)، ص ٢١٤.

٢٠ ـ يهوشافاط هاركابى، «آراء عربية فى إسرائيل» (أورشليم: كيتير، ١٩٧٢). إن أعمال هاركابى منذ الثمانينيات حتى وفاته تركزت بشكل جوهرى على تبرؤه من الحجج التى وردت فى هذا الكتاب. ولكن على أية حال، لم يعترف هاركابى قط أنه غير رأيه بشأن العرب؛ ودائما ما كان يجادل بأن العرب هم الذين غيروا رأيهم بشأن إسرائيل.

٢١ ـ مصر، وزارة الإعلام، «قصة التجسس الصهيونى فى مصر» (القاهرة: وزارة الإعلام [١٩٥٥])، ص ٥. النسخة التى قمت بفحصها توجد بالسجلات العامة للسفارة الأمريكية بالقاهرة تحت رقم ٤٨ المسجل باسم الأكاديمية البحرية الأمريكية (١٩٥٥) صندوق رقم ٢٦٤، ١, ٤٠٠، ويحمل عنوان «جواسيس إسرائيل فى مصر».

٢٢ ـ الرواية الفرنسية التى كتبتها ابنة قرمونة المدعوة «مارسيل فيشر» وتحمل اسم «أرماندو» (تل أبيب: بيدا سيلا، ١٩٨٢) تقدم وصفا قصصيا لمصيره.

٢٣ ـ إن هذه الإمكانية يلمح إليها أفرى ال ـ عاد (أبراهام سيدينويرج/ بول فرانك) فى مذكراته التى تحمل عنوان «انحدار الشرف» (شيكاغو: هنرى ريجنرى، ١٩٧٦). إن كتاب ستيفن جرين الذى يحمل عنوان «الانحياز: علاقات أمريكا السرية مع إسرائيل المسلحة» (نيويورك: ويليام مورو، ١٩٤٨)، ص ١١٠ ـ ١١٤، يقدم حجة تفصيلية لهذه الإمكانية. وفى حديث تم إجراؤه عام ١٩٨٢ أخبر ال ـ عاد جرين أنه يعتقد أن الموساد قد قامت متعمدة بكشفه هو ومجموعته.

٢٤ ـ بالرغم من أوجه القصور هذه، استطاع «شاباتاى تيفيث» أن يقوم بكتابة مثل هذا التاريخ السياسى فى كتاب عنوانه «اونات ها ـ جيز: كيتات يوريم بى ـ فايات جان، كالابان» (تل أبيب: ايش دور، ١٩٩٢)، وقد ظهرت منه نسخة إنجليزية مختصرة تحت عنوان «قصة الفضيحة السياسية التى شكلت

إسرائيل الحديثة» (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٩٦). يقدم تيفيث دفاعا منظما عن بن-جوريون. وهو لا يتوانى عن التعامل مع وتفنيد الحجج التى تخالف آراءه. لذلك فإن تيفيث ينبغى التعامل معه بحذر شديد رغم حصوله على العديد من الوثائق غير المتاحة لآخرين.

٢٥- بالإضافة إلى كتاب تيفيث المعنون «اونات ها-جيز» انظر كتاب إلياهو حاسين ودان هورفيتز تحت عنوان «ها-باراشا» (تل أبيب: آم ها-سيفير، ١٩٦١) وكتاب بن-جوريون تحت عنوان «دفاريم كى-هيفياتام» (تل أبيب: آم ها-سيفير، ١٩٦٥) وكتاب هاجاى أيشيد تحت عنوان «مى ناتان ايت ها-هورآب؟ ها-ايسيك ها-بيش، باراشات لافون فى-هيتباتروت بن-جوريون» (أورشليم: ايدانيم، ١٩٧٩) وكتاب إيزر هاريل تحت عنوان «كام ايش ال اهيف: ها-نيتواب ها-موسماك فى-ها-ميماتزيه شل باراشات لافون» و كتاب يهوشافات هاركابى تحت عنوان «ايدوت ايشيت: ها-باراشاه مى-نيكودات رى يوتى» (تل أبيب: راموت، ١٩٩٤).

٢٦- إن كتاب ايتامار رابينوفيتش تحت عنوان «طريق لم يُسلك: المفاوضات العربية الإسرائيلية المبكرة» (نيويورك، مطبعة جامعة اوكسفورد، ١٩٩١) يقدم تقييمات مختلفة بشأن الحد الذى تصل إليه المسئولية الإسرائيلية عن «الجولة الثانية» فى عام ١٩٥٦.

٢٧- كتاب إريك ديفيس «تحدى الحركة الاستعمارية: بنك مصر والتصنيع المصرى، ١٩٢٠-١٩٤١» (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٨٣)، ص ١١٦.

٢٨- مقتبسة من كتاب نبيل عبد الحميد سيد أحمد «الحياة الاقتصادية والاجتماعية لليهود فى مصر، ١٩٤٧-٥٦» (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٩١)، ص ٣٩.

٢٩- بخصوص اليمنيين، انظر كتاب جيرشون شافير «الأرض والعمل وجذور الصراع الإسرائيلى الفلسطينى، ١٨٨٢-١٩٠٤» (كيمبريدج: مطبعة جامعة كيمبريدج، ١٩٨٩)، ص ٩١-١٢٢.

٣٠- ايلا شوحات، «السيفارديم فى إسرائيل: الصهيونية من منظور ضحاياها اليهود»، مجلة نصوص اجتماعية رقم ١٩-٢٠ (١٩٨٨): ١-٣٥؛ شلومو سويرسكى، «إسرائيل: الأغلبية الشرقية» (لندن: كتب زد، ١٩٨٩)؛ جيديون إن جيلادى، «خلاف فى صهيون» (لندن: سكوربيون [العقرب] للنشر، ١٩٩١)، رافاييل كوهين-الماجور، «التعددية الثقافية وعقيدة بناء الأمة الإسرائيلية»، المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط ٢٧ (رقم ٤، ١٩٩٥): ٤٦١-٨٤.

٣١- تلك هى الحالة الوحيدة فى هذا الكتاب التى قمت فيها بتغيير اسم وتفاصيل موضّحة للشخصية لكى أحمى هوية أحد ما تحدث إلىّ.



الفصل الثانى

الطائفية والوطنية والحنين إلى الماضى

لقد كانت عملية سوزانا أبرز حدث سياسى فى حياة الطائفة اليهودية فى مصر من عام ١٩٤٩ إلى عام ١٩٥٦ . إن تورط يهود مصريين فى أعمال تجسس وتخريب ضد مصر ، وهى أعمال منظمة وموجهة عن طريق المخابرات الحربية الإسرائيلية ، قد أدى إلى إثارة أسئلة جوهرية بشأن هوياتهم وولاءاتهم . إن هذه القضايا قد تمت معالجتها بصراحة فى الدفاع عن العملية المقدم باسم أربعة من أعضاء شبكة عملية سوزانا ، وهم : «روبير داسا» و«فيكتور ليفى» و«فيليب ناتانسون» و«مارسيل نينيو» ، وذلك فى مذكراتهم الجماعية المعتمدة[1] .

بعد أربعة عشر عاما فى السجون المصرية ، وصل الأربعة إلى إسرائيل من خلال تبادل السجناء الذى أعقب حرب ١٩٦٧ العربية الإسرائيلية . لقد ظل وجودهم داخل إسرائيل سرا رسميا حتى عام ١٩٧١ ، عندما أعلنت رئيسة الوزراء جولدا مائير[*] عن نيتها فى حضور حفل زواج مارسيل نينيو . وقد قام الأربعة برواية قصتهم علانية للمرة الأولى فى التلفزيون القومى فى مارس ١٩٧٥ ، وحتى ذلك التاريخ لم تعترف الحكومة الإسرائيلية بأنهم قد تم تدريبهم وتوجيههم على يد الجيش الإسرائيلى . ورغم ذلك أوضح أفيزير جولان[**] أن أعمالهم لا تشكل خيانة لمصر لأنهم (الأربعة - مثل غيرهم من أبطال «الحادث المؤسف» - ولدوا وترعرعوا فى مصر ، لكنهم لم ينظروا إلى أنفسهم قط - و لا نظر إليهم

(*) (١٨٩٨ - ١٩٧٨) ، تولت رئاسة الوزراء (١٩٦٩ - ١٩٧٤) .

(**) (١٩٢٣ - ٢٠٠١) ، كاتب وصحفى كبير بجريدة يديعوت أحرونوت [معنى الاسم «آخر الأنباء»] .

الآخرون قط - على أنهم مصريون . . لقد كانوا أعضاء نموذجيين فى الطائفة اليهودية في مصر . . وكانت طائفة ذات جذور ضحلة . لقد وصل اليهود إلى مصر خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر أو أوائل القرن العشرين . . ولم يكن باستطاعتهم أن يقرءوا أو يكتبوا بالعربية ، كما لم يكونوا يتحدثون من تلك اللغة سوى ما هو ضرورى لأبسط احتياجاتهم اليومية . . لذا نستطيع أن نعتبر كل يهود مصر صهاينة - أو ، لكى نكون أكثر دقة ، نعتبرهم «محبى صهيون»(*)[٢] .

كما أكد جولان ، متحدثا بالنيابة عن داسا وليفى وناتانسون ونينيو ، على عدم وجود أى شيء يربط اليهود بمصر . وبالمقارنة بذلك أكد وزير الداخلية المصرى زكريا محيى الدين ، فى المؤتمر الصحفى الذى تم عقده للإعلان عن القبض على المخربين ، على أن أغلبية اليهود المصريين هم مواطنون مخلصون شأنهم فى ذلك شأن كل المصريين الآخرين . كما ادعى أن رجال المخابرات الإسرائيلية حاولوا تجنيد بعض اليهود لكنهم رفضوا أن يضروا وطنهم ، أما الذين استجابوا لتلك المحاولات فقد فعلوا ذلك بسبب تعرضهم للخداع أو الإجبار[٣] . وقد تعهد بأن الحكومة سوف تتعامل بكل حزم مع الأقلية من اليهود الذين ارتكبوا أعمال تجسس وتخريب من أجل إسرائيل ، وسوف تستمر فى «معاملة غير الصهيونيين بكل العطف والاحترام اللائقين بكل مواطن شريف»[٤] . كما كرر فؤاد الدجوى ، المدعى العام فى محاكمة أعضاء الشبكة فى القاهرة ، النظرة الرسمية لوضع اليهود المصريين فى ختام مرافعته حيث قال : «إن يهود مصر يعيشون بيننا وهم أبناء مصر . ومصر لا تميز بين أبنائها سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين أو يهود . ولقد تصادف أن هؤلاء المدعى عليهم يهود يعيشون فى مصر ، لكننا نحاكمهم بسبب أنهم ارتكبوا جرائم ضد مصر ، بالرغم من أنهم أبناء مصر»[٥] . وقد تكرر فى المقالات المصورة التى ظهرت فى كل من مجلة المصور الأسبوعية الشعبية والتقارير الإخبارية اليومية لوقائع المحاكمة التى ظهرت فى جريدة الأهرام أن المتهمين لا يحاكمون لكونهم

(*) صهيون هى أرض إسرائيل .

يهودا، لكن لأنهم جواسيس ومخربون، على حين يستمر المواطنون اليهود المخلصون لوطنهم فى العيش بسلام(٦).

إن هاتين الصورتين المتناقضتين للهوية وما يتبعهما من التزامات تقع على كاهل اليهود المصريين ما هى إلا نتاج السرد التاريخى القومى لكل من إسرائيل ومصر. إن المشروعين القوميين لكلتا الدولتين يتطلبان من اليهود أن يعلنوا بشكل قاطع عن انتمائهم لأحدهما أو للآخر. ولذا فإن أى ازدواجية كانت بمثابة خيانة غير مقبولة للدولة القومية ومتطلباتها الإجبارية. لكن حتى تشتت الطائفة بعد حرب السويس/ سيناء عام ١٩٥٦ احتفظ اليهود المصريون بهويات وولاءات متعددة أكثر تعقيدا بحيث لا يمكن أن يتكيف معها أى من السرد التاريخى القومى لكلتا الدولتين المتنافستين. إن استجاباتهم لمتطلبات الولاء التى أملتها كل من مصر وإسرائيل، وهما فى مرحلة نشوء الدولة القومية، قد تأثرت باختلاف الطبقة الاجتماعية والأصل العرقى والشعائر الدينية والتكوين التعليمى والنظرة السياسية والمصادفة الشخصية. ومع ذلك فقد استطاعت قلة ضئيلة أن تتبنى بالكامل اختيارات الهوية المرتكزة على الدولة الرسمية. وعندما تم إجبارهم على الاختيار بين مصر وإسرائيل اختار معظمهم أن يؤسسوا منازل جديدة فى بلاد شتات أخرى. وبعد مرور عقود على تصفية الطائفة استعاد بعض اليهود المصريين هويتهم العالمية المرتبطة بالشرق من خلال إعادة بناء صورة مصر بشكل أدبى اغترابى يتحدى قواعد الخطاب الصهيونى، وفى نفس الوقت يُظهر مقاومة لخطاب الحركة القومية المصرية.

بين وطنين: صور مصر فى عيون اليهود المصريين

إن الارتباط اليهودى بمصر، حتى لو كان يعتبر أسطوريا بشكل جزئى، هو ارتباط موغل فى القدم. إن القصص التوراتية الخاصة بالنبى إبراهيم والنبى يوسف وخروج اليهود من مصر تقوم بدمج مصر فى الطبيعة الجغرافية المقدسة للتقاليد اليهودية، ولذا فإن هذه الروايات التاريخية غالبا ما يتم استحضارها بشكل منتظم.

إن موريس فارجيون(*)، محرر السجل السنوى التاريخى ليهود مصر والشرق الأدنى الخاص بعام ١٩٤٢، قد أعلن صراحة عن عواطفه الصهيونية وافتخاره بمراجعة الارتباط اليهودى بمصر، حيث قال فى ذلك:

إن تاريخ الشعب اليهودى قد ارتبط، منذ أقدم العصور، بتاريخ مصر. وبالفعل ففى زمن فراعنة الأسرة الأولى نجد النبى يوسف وقد باعه إخوته أصبح، نظرا لحكمته الثاقبة وحكمه السديد، وزيرا ذا سلطان على وادى النيل.. إن أبناء إسرائيل قد ذهبوا إلى جوشن(**) بناء على دعوة النبى يوسف.. أما النبى موسى، أعظم شخصية فى تاريخ بنى إسرائيل، وهو المشرع الأول، فقد برز من رحم مصر.. وهكذا كان هالوتزيم [رواد] التاريخ الأوائل هم يهود مصر الذين قادهم النبى موسى ومن بعده النبى يوشع(٧).

وطبقا لفارجيون، فإن بعض اليهود لم يغادروا مصر فى زمن النبى موسى وظلوا بها، ولكنهم انتقلوا إلى أسيوط، حيث كونوا قبيلة من المحاربين. وقد انضم إليهم فيما بعد لاجئون، من بينهم النبى إرميا ومرافقه باروخ، الهاربين من الاحتلال البابلى لمنطقة يهودا (الجزء الجنوبى من والضفة الغربية لنهر الأردن حاليا)(٨). وقد كررت طبعة عام ١٩٤٥-١٩٤٦ من «السجل السنوى التاريخى ليهود مصر والشرق الأدنى» التأكيد على الصلة التاريخية بين اليهود ومصر، كما غامرت بإثارة المشاعر الدينية عن طريق الإيحاء بأن مصدر التوحيد اليهودى هو العبادة المصرية القديمة للإله رع. إن الكاتب المجهول لهذا المقال (من المحتمل أنه موريس فارجيون) ادعى أن الكثير من المبادئ الأخلاقية والرموز والشعائر اليهودية - مثل الختان وشمعدان الزينة ذى السبع شُعب(***) والمذبح وتصميم أعمدة المعبد اليهودى وحتى العديد من الوصايا العشر - قد تم اشتقاقها من مصر

(*) من مواليد القاهرة عام ١٩٠٦، وعمل كمحام بالإسكندرية، وتاريخ وفاته غير معروف.

(**) جوشن هى منطقة فى مصر الفرعونية عاش فيها اليهود منذ زمن النبى يعقوب حتى خروجهم مع النبى موسى، ويُعتقد أنها تقع فى شرق دلتا النيل، وتحديدا بالقرب من تانيس، وهى مدينة صان الحجر الحالية بمحافظة الشرقية. وقد ورد اسمها فى التوراة.

(***) يسمى بالعبرية المينوره، ويستعمل فى الاحتفالات الدينية.

القديمة[٩]. إن أساس هذه التوكيدات كتاب إرنست رينان[*] المسمى «تاريخ شعب إسرائيل»، وهو نص ذو شعبية بين اليهود العقلانيين الناطقين بالفرنسية. كما أن الأدلة المثيرة للتساؤل التى تدعم هذه التوكيدات لا تقلل من أهميتها فى تكوين الهوية والصورة الذاتية اليهودية المصرية. وكما يلاحظ رينان نفسه «إن النسيان، وحتى الخطأ التاريخى، يشكلان عنصرا جوهريا فى خلق أية أمة»[١٠].

إن تكرار هذه القصص قد أكد على قدم ارتباط اليهود بمصر، ومن هنا تكمن شرعية إقامتهم بها. إن هذا التاريخ يستلزم إثارة الخلافات بشأن موقف حركة مصر الفتاة وجماعة الإخوان المسلمين اللتين كانتا فى أواخر الثلاثينيات معاديتين للوجود اليهودى. إن هاتين المنظمتين قد تبنتا ما يمكن أن ينظر إليه على أنه رؤية رومانسية رجعية للأمة المصرية تقوم على أساس تاريخ مصر الإسلامى (وبالنسبة لحركة مصر الفتاة يتضمن الأمر كذلك تاريخها الفرعونى). لقد عارضتا العلمانية التحررية لحزب الوفد، كما قاومتا بشراسة التيارات السياسية الماركسية التى برزت أثناء الحرب العالمية الثانية، والتى جذبت العديد من اليهود لينضووا تحت لوائها. كان هيكل مصر الفتاة والإخوان المسلمين ذا شكل تسلسلى وعسكرى، حيث قامتا بتبنى أساليب تنظيمية فاشية، كما كانتا متعاطفتين مع قوى المحور أثناء الحرب العالمية الثانية. لم تكن هاتان المنظمتان جماعتين فاشيتين بنفس المفهوم الخاص بالحركات الأوروبية المعاصرة، لكن تلك كانت الكيفية التى ينظر بها إليهما العديد من المصريين، ومن ضمنهم معظم أبناء الطائفة اليهودية، ذوى الميول التحررية واليسارية.

إن سرد فارجيون للتاريخ اليهودى المصرى يقوم كذلك بالطعن فى صحة الهدف الصهيونى الخاص بـ«الرافضين لفكرة وجود الشتات». إن الإشارة إلى اليهود المصريين بوصفهم روادًا قد ربط بينهم بالفعل وبين مشروع الاستعمار الصهيونى فى فلسطين. لكن فارجيون بلا شك على علم بأن أقلية ضئيلة فقط من اليهود المصريين

(*) (١٨٢٣ـ١٨٩٢)، وهو فيلسوف وعالم لاهوت ومستشرق فرنسى.

كانوا صهاينة سياسيين. وربما تكون إشارته إلى مساهماتهم فى المجهود الريادى منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام تعنى تقديمه مبررا لتجاهلهم هذا المشروع فى القرن العشرين. أكثر من ذلك، نظرا لأنه حتى فى زمن النبى موسى ظل بعض اليهود فى مصر، فمن غير المعقول بمكان بالنسبة للصهاينة أن يتوقعوا أن يهاجر كل اليهود المصريين إلى فلسطين فى القرن العشرين.

وفى فترة ما بين الحربين العالميتين، شعر العديد من اليهود بأنه لا يوجد تعارض بين التزاماتهم الوطنية المصرية والصهيونية. وفى خطاب مفتوح إلى حاييم ناحوم أفندى، حاخام مصر الأكبر، أخذ محرر المجلة الدورية الموالية للصهيونية التى تصدر بالعربية والفرنسية والمسماة «إسرائيل» ويدعى ألبير د. موسيرى يطالب الحاخام بـ «أن يتفضل بالتوضيح لإخواننا أن الفرد فى استطاعته أن يكون شديد الوطنية للبلد التى شهدت مولده، على حين يكون فى نفس الوقت يهوديا قوميا صميما. وذلك يعنى أن أحد الجانبين لا يتطلب استثناء الآخر»[١١]. ولم يوافق الحاخام ناحوم على هذا المطلب، حيث إنه كان معارضًا ثابتا للصهيونية طوال فترة توليه منصبه (من ١٩٢٤ - ١٩٦٠).

لقد شارك العديد من اليهود بالفعل فى كلتا الحركتين الوطنيتين. فقد قام ليون كاسترو[*] بإدارة حملة دعائية لحزب الوفد فى أوروبا وذلك عقب ثورة عام ١٩١٩ القومية، وقام بعد عودته لمصر بتأسيس وتحرير جريدة فرنسية موالية للوفد أطلق عليها اسم «الحرية». وفى نفس الوقت كان يشغل منصب رئيس المنظمة الصهيونية بالقاهرة. وفى الأربعينيات عمل كممثل للوكالة اليهودية من أجل

(*) من مواليد أزمير بتركيا عام ١٨٨٣، ترأس فرع منظمة بناى بريث الشبابية بالقاهرة [«بناى بريث» عبارة عبرية معناها «أبناء العهد»، وقد تأسست تلك المنظمة الشبابية بالولايات المتحدة عام ١٩٢٣، وهى موجهة لكل الشباب اليهود فى جميع أنحاء العالم بهدف إتاحة الفرصة لهم لتنمية قدراتهم القيادية وتكوين صورة إيجابية للهوية اليهودية والالتزام بتطوير شخصيتهم من خلال الاشتراك فى نشاطات متعددة تحت إشراف طاقم استشارى وتعليمى محترف] كما أشرف على إصدار «المجلة الصهيونية»، تاريخ وفاته غير معروف.

فلسطين فى مصر . كذلك كان فيليكس بنزاكين(*) عضوا فى حزب الوفد ونائبا فى البرلمان وعضواً فى محكمة الإسكندرية الربانية ورئيس المنظمة الصهيونية بالإسكندرية . وبالرغم من التزاماته الصهيونية إلا أنه ظل مقيما بمصر حتى عام ١٩٦٠ ، عندما هاجر إلى الولايات المتحدة(١٢) .

إن ازدياد حدة الصراع العربى الصهيونى فى فلسطين أثناء الثورة العربية التى اندلعت فيما بين عامى ١٩٣٦ و١٩٣٩ قد أحدث ضغوطا على مثل هذه الالتزامات المزدوجة . وقد أصبحت تقريبا مستحيلة بعد حرب عام ١٩٤٨ العربية الإسرائيلية . ومع ذلك ، فبعد مرور زمن طويل ، وبالتحديد فى عام ١٩٦٥ ، قام شلومو كوهين - تزيدون ، وهو مواطن من الإسكندرية هاجر إلى إسرائيل عام ١٩٤٩ وفى النهاية أصبح عضوا فى الكنيسيت - بنشر كتاب لإحياء ذكرى شموئيل عازر - أحد اليهوديين اللذين تم إعدامهما لدورهما فى عملية سوزانا - حيث كانت حجته الرئيسية ، ذات التناقض الحاد مع الرأى السائد فى إسرائيل ، أن التوافق والتفاهم بين الحركتين الوطنيتين المصرية والإسرائيلية أمر ممكن ومرغوب فيه(١٣) .

وبالنسبة للتاريخ الرسمى الصهيونى ، فإن قيام دولة إسرائيل وحرب ١٩٤٨ العربية الإسرائيلية يشيران إلى نهاية الطائفة اليهودية المصرية . عندما قامت مصر بغزو إسرائيل فى ١٥ مايو ١٩٤٨ ، تم اعتقال المئات من النشطاء الصهاينة فى هايكستب وأبو قير والطور (بالإضافة إلى المعارضين الرئيسيين للنظام الحاكم : الشيوعيين ، من بينهم حوالى ٣٠٠ يهودى ، وجماعة الإخوان المسلمين)(١٤) . إن ممتلكات هؤلاء المشتبه فى نشاطهم الصهيونى ، قد تمت مصادرتها ، كما تم إغلاق الصحف اليهودية الموالية للصهيونية وكذلك تم الإعلان عن عدم شرعية الحركة الصهيونية . ولم تبذل الحكومة مجهودا يذكر لحماية اليهود المصريين وممتلكاتهم من القذف بالقنابل وغيرها من الهجمات التى حدثت خلال صيف عام ١٩٤٨ ، والتى

(*) من مواليد طنطا عام ١٨٩٥ ، عمل كمحام بالإسكندرية ، تاريخ وفاته غير معروف .

كانت تنسب بشكل عام إلى الإخوان المسلمين. لم يكن النظام الحاكم بالضرورة متبنيا موقفا عدائيا حيال الطائفة اليهودية، لكنه كان يخشى مواجهة الإخوان المسلمين، الذين لم يميزوا بين اليهود والصهاينة. لقد كان من الصعب بمكان بالنسبة لنظام حاكم غير محبوب أن يظهر أمام العامة بوصفه يدافع بقوة عن حقوق يهود مصر في الوقت الذى نشبت فيه حرب ضد يهود فلسطين. وخلال عامى ١٩٤٩ و١٩٥٠ غادر حوالى ٢٠٠٠٠ يهودى مصر، حيث استقر منهم ١٤٢٩٩ فى إسرائيل على حين ذهب الباقون إلى أوروبا وأمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية[١٥]. بدأت الظروف تتحسن عندما أصبح إبراهيم عبد الهادى رئيسا للوزراء فى نهاية عام ١٩٤٨. وسرعان ما خلفه حسين سرى، الذى كان شريكا تجاريا للعديد من أكثر العائلات اليهودية ثراء. وقد أصدرت حكومته عفوا سياسيا فى يوليو ١٩٤٩. وبعودة الوفد إلى السلطة فى يناير ١٩٥٠، تم إطلاق سراح كل المسجونين فى المعتقل، وشعر العديد من اليهود أن بالإمكان أن يعودوا إلى حياتهم كما كانت قبل الحرب.

قام أحد النشطاء الصهاينة، الذى غادر مصر أواخر عام ١٩٤٩، بإبلاغ قسم يهود الشرق الأوسط بالوكالة اليهودية أن العديد من مواطنيه شعروا أن السلام سيحل بين مصر وإسرائيل إن عاجلا أو آجلا، وأن علاقات حسن الجوار سوف يتم استئنافها. كما أكد على الصلة اليهودية التاريخية بمصر مستعملا نفس التعبيرات التى تم استعمالها فى السجل السنوى التاريخى ليهود مصر والشرق الأدنى، حيث قال: «إن الشعب اليهودى ذو جذور عميقة بمصر، وإن أجمل الشخصيات اليهودية قد أقامت بذلك البلد أو أتت إليه طالبة اللجوء: النبى يوسف، أول وزير تموين فى التاريخ، ومشرعنا العظيم النبى موسى، و فيلو السكندرى(*) وسعاديا ها-جاعون(**) وموسى بن ميمون.. وحتى توراتنا،

(*) ٢٠ ق. م.-٥٠ م، فيلسوف وعالم لاهوت يهودى شهير.

(**) (٨٨٢-٩٤٢) ميلادية، يُعرف باسم «سعاديا بن يوسف الفيومى»، وكان كبير حاخامات مدينة بابل بالعراق قبل قدومه إلى مصر، وأحد مشاهير مفسرى التوراة.

أجمل إنجاز روحاني ودستور البشرية، قد أعْطيَت لنا على جبل سيناء فى أرض مصر»(١٦).

وبعد عدة شهور، قام حاييم شاؤول، وهو مبعوث صهيونى سرى أرسلته الوكالة اليهودية إلى وطنه الأصلى مصر لكى يقوم بتنظيم الهجرة إلى إسرائيل، بإرسال تقرير يقول فيه إن طائفة يهودية هامة سوف تستمر فى الإقامة بمصر، وإنه من الضرورى أن نفكر فى كيفية تنظيمها(١٧). وبعد مرور زمن طويل، وبالتحديد فى عام ١٩٦١، عندما كان عدد اليهود الذين ظلوا بمصر يكاد يبلغ ١٠٠٠٠ أو أقل، اعتقد الناشط الصهيونى القديم فيليكس بنزاكين أنه «يوما ما سيعودون [اليهود] فى سلام إلى مصر ليستأنفوا صداقتهم الراسخة مع الشعب [المصرى]»(١٨). وفى النهاية ربما يكون ٤٥٪ من كل اليهود المصريين قد استقروا من جديد فى إسرائيل؛ أما الآخرون فقد أعادوا تأسيس طوائفهم فى أوروبا والأمريكتين.

الملة والأقلية والمواطنة

إن رغبة أفيزير جولان فى تبرير التجسس والتخريب الذى حرضت عليه إسرائيل قد قاده إلى التغاضى عن الكثير مما كان ذا مغزى، ومع ذلك لا يمكن احتواؤه عن طريق السرد التاريخى القومى الإسرائيلى. لكن السرد التاريخى القومى المصرى يحتوى على أخطاء بالمثل؛ لأن المفهوم العلمانى التحررى الخاص بالأمة المصرية، الذى استحضره زكريا محيى الدين ومسئولون مصريون آخرون أثناء محاكمة مرتكبى عملية سوزانا، لم يتم تحقيقه بالكامل قط. فحتى عام ١٩١٤ كانت مصر جزءا من الإمبراطورية العثمانية، وكان المقيمون اليهود بها يعتبرون من الناحية القانونية طائفة دينية تحميها دولة إسلامية. كانت شئون الطائفة يتم إدارتها عن طريق مؤسسات مستقلة ذاتيا طبقا لنظام الملة العثمانى، وكان أعضاء هذه المؤسسات يتألفون من هؤلاء الذين تقبلوا سلطة القانون اليهودى (هالاخاه) كما تفسره وتطبقه المحاكم الربانية، وبالرغم من أنه بحلول القرن العشرين كان القليل

من اليهود ما يلجئون إلى هذه المحاكم باستثناء قضايا الأحوال الشخصية: من زواج وطلاق وتَبَنٍّ ودفن وميراث.

يمكن أن تسمى هوية الملة هذه بالنظام الجماعى؛ أى النظرة العالمية والإدراك الذاتى لليهود (وغير المسلمين الآخرين) الذين يعيشون فى إمبراطورية متعددة الأعراق والطوائف. كان هناك مستوى مرتفع من التسامح والاستقلال الذاتى الطائفى والتعايش الثقافى بين المسلمين والمسيحيين واليهود. كما حصل اليهود على مناصب عليا فى المجالين السياسى والاقتصادي فى أواخر عهد مصر العثمانية والملكية. لكن المسلمين كانوا يشغلون المناصب العسكرية والسياسية البارزة، ولم يكن أحد يجرؤ على منازعتهم حقهم فى ذلك بشكل جدى.

كان المجال السياسى العثمانى تحدده علاقة تسلسلية بين الطوائف الدينية، لكن فكرة تأسيس نظام رسمى للديمقراطية النيابية والدولة القومية قد وعدت بالقضاء على ذلك التسلسل. إن النظرية السياسية القومية العلمانية التحررية قد عرفت كل المواطنين بأنهم أعضاء متساوون فى الأمة. لكن تقسيم المواطنين إلى «أغلبية» و«أقليات» أدى إلى تسبب التحررية العلمانية فى خلق أشكال أقل شفافية إلى حد ما من التسلسل.

إن الشعار العلمانى لثورة ١٩١٩ القومية - «الدين لله والوطن للجميع» - حفز اليهود على المطالبة بمكانهم كمواطنين فى الأمة المصرية، وقد فعل البعض ذلك. ومع ذلك، فحتى فى العشرينيات، واجهت سيطرة الحركة القومية التحررية العلمانية تحديا على جبهتين عن طريق استمرار الامتيازات الاستعمارية والمفاهيم الإسلامية لنظام الحكم. من عام ١٨٧٦ إلى عام ١٩٤٩ كان لدى المواطنين الأجانب المقيمين فى مصر الحق فى النظر فى أمورهم القضائية أمام محاكم مختلطة، والتى كان الأوروبيون ينظرون إليها بشكل مألوف على أنها أكثر «تقدما» وحداثة من النظام القضائى المحلى. إن الحفاظ على منطقة فصل قضائى أدت إلى تكاثر عناصر الاستقلال الذاتى الطائفى على النمط العثمانى، والتى قوضت المبادئ العلمانية المتحررة للمواطنة.

على أية حال، فإن الاستقلال الذاتى القضائى بالنسبة لغير المسلمين لم يكن التاج الوحيد للحركة الاستعمارية. فحتى عام ١٩٥٥، كانت مصر تعترف بالمحاكم الطائفية الخاصة بكل الطوائف الدينية. لقد تآمرت الدولة من أجل تقويض سيادتها لأكثر من ثلاثة عقود بسبب أن سلطة المحاكم الشرعية الإسلامية كانت مشتقة من نفس النظام العقائدى الذى دعم المحاكم الدينية لغير المسلمين. وحتى عهد جمال عبد الناصر، لم يملك زعيم سياسى السلطة الكافية لتحديها.

وفى أواخر الثلاثينيات أدت الطبيعة المحدودة للاستقلال الذى تم إحرازه عام ١٩٢٢ ورد الفعل المحتوم ضده إلى تآكل المفاهيم العلمانية التحررية والإقليمية للأمة. وقد أدت عدة عوامل مجتمعة إلى أن ينبذ العديد من المصريين المفاهيم العلمانية المتحررة للأمة، وإلى أن يعاودوا التعبير بوضوح عن رغبتهم فى إقامة حركة قومية من خلال وحدة عربية أو إسلامية، وكانت هذه العوامل هى: التآمر البريطانى مع الملك من أجل تقويض الديمقراطية النيابية والاحتلال البريطانى المستمر والمكانة المتميزة للأوروبيين وازدياد حدة الصراع العربى الصهيونى فى فلسطين وبروز الحركتين الفاشية والشيوعية فى أوروبا. ظلت هذه العناصر طويلا المخزون الثقافى الذى استمد منه المصريون مفاهيمهم الذاتية[٢٠]. كان المُعَبِّرَان عن هذه الاتجاهات بشكل منظم ورئيسى هما جماعة الإخوان المسلمين ومصر الفتاة. وكانت توجهاتهما تستثنى اليهود من الانتماء إلى الأمة بسبب أنهم لم يكونوا مسلمين أو أنهم لم يكونوا مصريين «حقيقيين». لم يستطع اليهود أن يتقبلوا المعاداة المناضلة للصهيونية التى كان من المألوف ارتباطها بالمشاعر المناصرة للوحدة العربية أو المؤيدة للمحور من قِبل بعض القوميين العرب.

وفى بداية القرن العشرين، كان اليهود الأصليون الذين يستحقون الحصول على الجنسية المصرية، طبقا لقانون الجنسية الصادر عام ١٩٢٩ وما تلاه من قوانين، يشكلون على الأقل نصف الطائفة اليهودية[٢١]. لكن فى عام ١٩٤٨ كان من ٥٠٠٠ إلى ١٠٠٠٠ يهودى من مجموع يهود مصر البالغ عددهم من ٧٥٠٠٠

إلى ٨٠٠٠٠ يحملون الجنسية المصرية. كان هناك حوالى ٤٠٠٠٠ من غير محددى الجنسية و٣٠٠٠٠ ممن يحملون جنسيات أجنبية(٢٢). وكان من ضمن غير محددى الجنسية هؤلاء عدد كبير من مجموع العشرة آلاف يهودى الفقراء المتحدثين بالعربية والمقيمين بحارة اليهود الربانيين وحارة اليهود القرائين بمنطقة الجمالية فى القاهرة، أو من مجموع الخمسة عشر ألف يهودى المقيمين فى حارة الليمان بالإسكندرية(٢٣). كان اليهود ذوو الجنسيات الأجنبية يقومون بشراء تلك الجنسيات بشكل تقليدى من الممثلين القنصليين الأوروبيين سعيا إلى أن تشملهم حمايتهم المحلية بوصفهم وكلاء تجاريين أو أشخاصًا ذوى نفوذ يمكنهم التدخل فى الشئون المصرية أثناء العهد الاستعمارى. وفى ذلك الوقت، لم يكن يوجد تصنيف قانونى لجنسية مصرية. كانت مصر أحد أقاليم الإمبراطورية العثمانية، وكان سكانها رعايا السلطان أو الخليفة. وعادةً لم يكن اليهود الذين يحصلون على جنسية أجنبية ينظرون إلى هذا الأمر على أنه يطعن فى هويتهم كمصريين؛ أما معظم المصريين فقد كانوا يشعرون بنقيض ذلك.

إن تشريع الجنسية، شأنه فى ذلك شأن العديد من المعاملات بين الدولة المصرية ورعاياها، كان إجراءً مزعجا. حتى تطبيق قانون الشركات الصادر عام ١٩٤٧ الذى يطالب الشركات بتوظيف حصص ثابتة من المصريين، فإن هؤلاء الذين لم يسافروا للخارج لم يكونوا فى حاجة إلى شهادة جنسية، ومن النادر أن اهتموا بالحصول عليها. شجع الحاخام الأكبر ناحوم اليهود المؤهلين لذلك على أن يتقدموا بطلب الحصول على الجنسية المصرية خلال الثلاثينيات والأربعينيات، لكن رغم اللغة التحررية الاسمية للقانون، فإن طلباتهم غالبا ما كانت عرضة لتأخير الإجراءات المكتبية المعقدة والرفض(٢٤). مثل هذه الممارسات لم تكن موجهة تحديدا إلى اليهود. كان أبناء الطوائف المتمصرة الأخرى من غير المسلمين والمقيمين لفترة طويلة فى مصر - من المسيحيين السوريين واليونانيين والإيطاليين والأرمن - يعامَلون بالمثل.

لقد انخدع اليهود المصريون، شأنهم فى ذلك شأن الآخرين، بالوعود البراقة

للتحررية والعناصر المختلطة للجماعية والقومية فى الممارسات والرؤى العالمية التى صاغها الوجود الأوروبى فى الشرق الأوسط، والذى مع ذلك لم يكن متوافقًا مع منطق الدولة القومية. وفيما يلى سوف أقوم بفحص قطاعات من الطائفة اليهودية المصرية ـ القرائين وطبقة الصفوة التجارية واليساريين الشباب من أبناء الطبقة الوسطى الناطقة بالفرنسية ـ والذين كانت وجهات نظرهم ونشاطاتهم تقاوم الاندماج فى السرد التاريخى القومى لكلا من مصر وإسرائيل.

القراءون.. جماعة يهودية عربية

لقد عاش القراءون فى مصر لأكثر من ألف عام، وتركزوا بشكل رئيسى فى حارة اليهود القرائين بالقاهرة. كما اندمجوا فى التقسيم العرقى للعمل بالقاهرة، حيث كانوا تقليديا يعملون كصُيَّاغ وتجار للذهب. إن بقايا دورهم التاريخى ما زالت موجودة فى الشركات التى تحمل ألقاب عائلات قرائية فى سوق الذهب بالقاهرة، مثل السرجانى، بالرغم من عدم وجود أى قرائين فى تلك الحرفة الآن. كما أن عددًا قليلاً من المصريين يدركون أصل هذه الألقاب. وفى القرن العشرين شرع القراءون الأكثر ثراء فى الانتقال إلى مناطق العباسية ومصر الجديدة، وهى مناطق سكنية خاصة بالطبقة الوسطى، كما أخذوا فى تبنى عناصر الثقافة العالمية الناطقة بالفرنسية والخاصة بطبقة الصفوة التجارية. لكن من كل الجوانب، باستثناء ممارسة الشعائر الدينية، كانت الحياة اليومية لقرائى حارة اليهود القرائين لا يمكن تمييزها عن حياة جيرانهم المسلمين، والذين احتفى بهم نجيب محفوظ فى ثلاثيته بوصفهم أروع مثال على القاهريين التقليديين.

فى مارس ١٩٠١، تم تنظيم مجلس الطائفة القرائية واعترفت به الدولة المصرية(٢٥). إن الاسم القديم إلى حد ما الذى عُرف به هذا المجلس وهو «المجلس الملى» يعبر عن إدراك القرائين الذاتى أنهم ملة دينية عرقية عثمانية(٢٦). قام محرر جريدة الطائفة بتفسير ذلك حيث قال: «إن وجود طائفتنا قائم على أساس دينى؛ لذلك فمن أول واجباتنا أن نحافظ على ديننا وأن نتصرف طبقا لشريعة سيدنا

موسى»(٢٧). عندما توفى شيخ الأزهر (الشيخ محمد مصطفى المراغى) عام ١٩٤٥، قام حاخام القرائين الأكبر «توفيا ليفى بابوفيتش» بالمشاركة فى الجنازة، كما قامت جريدة الطائفة بالتعبير عن عزائها «للأمة المصرية والأقطار الشرقية»، وهى عبارة تعنى ضمنيا أن مصر دولة إسلامية وليست دولة علمانية متحررة لا يرتبط فيها الدين بالمواطنة(٢٨). وقد حفز نفس المفهوم التهانى التى قُدمت إلى «الشعب المصرى»(٢٩) بمناسبة عيد الأضحى الإسلامى، كما قامت الطائفة بتحية «الأمم المسيحية» بمناسبة «رأس السنة الإفرنجية»(٣٠).

لقد أضفى السرد التاريخى للقرائين الشرعية على وجودهم فى مصر بالإشارة إلى تاريخها الإسلامى ووضع الحماية الخاص باليهود طبقا للشريعة الإسلامية. وتدعى إحدى الروايات أن القرائين قد أقاموا بمصر عندما فتحها المسلمون بقيادة عمرو بن العاص (٦٤١ ميلادية) الذى منحهم قطعة أرض فى منطقة البساتين (بالقرب من منطقة المعادى) لتكون مقبرة للطائفة، كما أعفاهم من دفع الجزية(*). هناك رواية أخرى تعود بالوجود القرائى فى مصر إلى عهد «آنان بن دافيد» فى القرن الثامن. كلتا الروايتين تؤكد أنه، فيما عدا فترة حكم السلطان الفاطمى الحاكم بأمر الله (حكم من ٩٩٦ - ١٠٢٠م)، تمتع القراءون بعلاقات طيبة مع جيرانهم المسلمين(٣١).

إن هذه الاستعمالات اللغوية والروايات التاريخية تعتبر جزءا لا يتجزأ من مكونات الثقافة العربية الإسلامية. وبحلول الأربعينيات كان معظم القرائين قد استوعبوا جزئيا فقط المبادئ العلمانية المتحررة الخاصة بالمواطنة والجنسية، والتى وردت حديثا إلى مصر. لقد نظروا إلى أنفسهم بوصفهم أقلية دينية محمية فى دولة إسلامية، كما استعملوا مفاهيم ومؤسسات مشتقة من التقاليد الإسلامية السياسية والثقافية. وهكذا اعتبروا أنفسهم مصريين من خلال تلك الأفعال.

و فى نفس الوقت، بدأ الشباب القرائى المتعلم فى رد فعل على القتل الجماعى

(*) ما يؤخذ من أهل الذمة كضريبة مقابل حماية المسلمين لهم.

لليهود الأوروبيين والآمال واسعة الانتشار فى عالم جديد فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، يشعر بأنه مقيد بسبب الحدود الجماعية لطائفتهم. كان بعضهم غير مهتم بشكل خاص بالدين، حيث كانوا لا يصلون بانتظام ولا يراعون يوم السبت بشكل دقيق ويستعملون ماتسا(*) عيد الفصح(**) الذى قام بخَبزه اليهود الربانيون(٣٢). قام الشباب المتعلم بتكوين جمعية الشباب اليهودى القرائى (اختصارا: ج ش ى ق) عام ١٩٣٧ بغرض السعى إلى تأسيس هوية حديثة لطائفتهم. وقاموا بنشر صحيفة نصف شهرية تحت اسم «الكليم»(***) والتى كانت تصدُر بشكل منتظم حتى عام ١٩٥٦م، وقامت بالترويج لبرنامج إصلاح طائفى يتضمن دراسة العبرية وأشكالاً حديثة من النشاط الجماعى مثل فريق الكشافة القرائى وفرقة الشباب القرائى الموسيقية وعروضًا مسرحية ونشاطات رياضية ونزهات إلى أهرام الجيزة وسقارة ومنطقتىْ القناطر والمعادى. أطلقت صحيفة «الكليم» كذلك حملة لتحسين أوضاع النساء(٣٣).

إن التوجه الإصلاحى لـ (ج ش ى ق) أظهر قوة يعتد بها عندما تحدت الجمعية الحاخام بابوفيتش ومجلس الطائفة عندما أيدت قائمة من المرشحين فى انتخابات المجلس عام ١٩٤٦. وقد تم انتخاب سبعة من مرشحيها العشرة(٣٤). وفيما عدا الجزئية الخاصة بالعبرية (التى لها نظيرها فى مجهودات الإمام محمد عبده [١٨٤٩-١٩٠٥م] لإصلاح دراسة العربية) كانت النشاطات التى شجعتها (ج ش ى ق) مشابهة لتلك التى تبناها القوميون المصريون العلمانيون التحرريون، الذين سعوا إلى خلق مواطنين عصريين ينتمون إلى الطبقة الوسطى، وبالرغم من أن تلك النشاطات كان يتم تفعيلها داخل الطائفة القرائية، إلا أنها عززت من الحركة الجماعية للطائفة، كما روجت بالمثل للحركة القومية.

(*) خبز غير مخمر.

(**) عيد يحتفل به اليهود فى ذكرى خروجهم من مصر.

(***) أى المتحَدَّث إليه، وتشير تلك الكلمة العربية إلى النبى موسى الذى كان يطلق عليه اسم «كليم الله» لأن الله كلمه من فوق جبل سيناء.

وبهذه الروح قام «إيلى أمين ليشع»، محرر فى «الكليم»، بانتقاد العزلة الاجتماعية للقرائين. لقد قام بتعنيف الحاخام بابوفيتش لتقصيره فى زيارة شيخ الأزهر المعين حديثا عام ١٩٤٦ (و هو الشيخ مصطفى عبد الرازق) أو تحية الملك فاروق عندما عاد إلى القاهرة قادما من الإسكندرية. . كما حث أبناء الطائفة على المشاركة فى العطلات الوطنية المصرية؛ «لأن واجبات مواطنتنا المصرية تتطلب هذا الأمر». كما أن هذا الأمر بالمثل سيجعلنا نفوز بمحبة «إخواننا المصريين» ويزيد من تعاطفهم نحو الطائفة[٣٥]. إن مطالبة ليشع للطائفة بأن تتحمل مسئوليات المواطنة القومية تعتبر إقرارا بأن الممارسات ووجهات النظر القرائية كانت ما زالت بشكل واسع جماعية؛ أى تقتصر على جماعتهم فقط. أكثر من ذلك، إن اهتمامه بصورة الطائفة فى عيون المصريين الآخرين هو فى حد ذاته شكل من أشكال العاطفة الجماعية.

إن محررى «الكليم» قد ربطوا بين مشروع الإصلاح الطائفى وحركة الإحياء الوطنى المصرى، ونظروا إلى اليهود القرائين بوصفهم مصريين من كل الجوانب. كانت الصفحة الأولى من الصحيفة غالبا ما تحتوى على رسم هزلى (كاريكاتيرى) لشخصية «أبو يعقوب» ـ وهو النظير اليهودى لشخصية «المصرى أفندى»، الذى يرمز إلى المواطن القومى المصرى المتعلم والعصرى. وأحيانا ما كان يتم تصوير الاثنين وهما يسيران متأبطين ذراعى بعضهما البعض، وأحيانا أخرى ما كان يظهر أبو يعقوب بمفرده، تصاحبه مقالة عن شخصيته المصرية. كما أخذت «الكليم» تكرر الإشارة إلى القرائين باسم «أبناء البلد»، وهو مصطلح شعبى يدل على المصريين الصميمين. كما كان من المألوف الاستشهاد باللغة والزى والعلاقة بين الرجل والمرأة بوصفها علامات على هوية القرائين المصرية الأصيلة.

كانت العربية هى لغة التعليم فى مدارس الطائفة القرائية. وقد نوهت صحيفة «الكليم» بفخر إلى أن اللهجة القرائية وما يصاحبها من استعمالات لغوية لا يمكن تمييزها عن تلك الخاصة بالقاهريين[٣٦]. وحتى عند الإشارة إلى مواقع محل خلاف يستعمل فيها كل من اليهود والعرب أسماء مختلفة، كانت «الكليم»

تستعمل الأسماء العربية لا اليهودية : «نابلس» (شخيم)، و«القدس الشريف» (أورشليم)، و«فلسطين» (أرض إسرائيل)[٣٧].

ونظرا لأن القرائين كانوا يتحدثون العربية المحلية ويستعملونها فى كل شئونهم فيما عدا الطقوس الدينية، فقد تم إدماجهم تماما فى الثقافة العربية المصرية. وغالبا ما كانت «الكليم» تقوم بنشر شعر بالعامية المصرية (زجل)، وهو فن من المألوف أن يُنظر إليه على أنه علامة على الأصالة الثقافية[٣٨]. كان شاعر الطائفة الأول، وهو مراد فرج، يقوم بتأليف الزجل العامى وقصائد العربية الفصحى. ويقال إن أسلوبه كان يشبه أسلوب الشاعر أحمد شوقى، وهو شاعر مصرى بارز فى القرن العشرين[٣٩]. كان رئيس تحرير «الكليم» هو «يوسف كمال» ابن «داود حسنى» (١٨٧٠ - ١٩٣٧م)، وهو شخصية بارزة فى الموسيقى العربية الحديثة. وفى كل عام فى الذكرى السنوية لوفاته، كانت «الكليم» تحتفل بإنجازاته الفنية، وأحيانا ما كانت تنشر مقالات من مطبوعات عربية أخرى تؤكد على المساهمة القومية لموسيقاه.

وطبقا لـ «الكليم»، فإن الرجال القرائين كانوا تاريخيا يرتدون السروال (بنطلونًا فضفاضًا) والطربوش مثل كل المصريين، و«لم يكن هناك فرق يذكر فى المظهر الخارجى بين المرأة القرائية وصديقتها المسلمة»[٤١]. إن «إيلى أمين ليشع» ينظر إلى القرائين على أنهم «شرقيون» و«محافظون» فى عاداتهم الاجتماعية، على عكس إخوانهم الربانيين. وهو يقر بأن النساء القرّاءات يشتركن فى نواد ثقافية ورياضية مشتركة، لكنه يعتقد أن هذا الأمر شرعى لأنه يشجع الزواجَ ولا ينتهك آداب المجتمع الخاصة باللياقة والاحتشام لأن نساء الطوائف الأخرى قد فعلن نفس الشيء بالفعل[٤٢]. وهكذا يقر ليشع بالتغيرات التى حدثت فى العلاقات القرائية بين الرجل والمرأة، فى حين يؤكد على القواعد السلوكية التى تحكم المجتمع الشرق أوسطى، كما يؤكد كذلك على النظرة الجماعية. كما تشبه بالحركة القومية المصرية فى إعطائها للنساء عبء الأصالة الثقافية وهن يَقُمْنَ بتعزيز وتشجيع

الإصلاحات المعتدلة في وضعهن بحيث يصبحن رفيقات لائقات بالمواطنين الذكور.

إن العلاقة بين محكمة الطائفة القرائية والدولة المصرية توضح المزيج غير المستقر بين النظرة الجماعية للطائفة ومتطلبات المواطنة التى صاغت الممارسات القرائية بحلول الخمسينيات. ومثل كل الطوائف الدينية غير المسلمة، عارض القراءون إلغاء المحاكم الدينية الطائفية بالرغم من الانتقادات القومية الموجهة لهذه المحاكم. لقد قامت صحيفة «الكليم» بإعادة نشر مقال ظهر فى صحيفة «الأهرام» يحاول أن يبرهن على أن هذه المحاكم لم تكن اختراعًا عثمانيًا (ومن هنا لم تكن مصرية تماما)، لكنها كانت مؤسسة إسلامية شرعية تأسست فى عهد النبى[٤٣]. كانت الصلة بين المحكمة القرائية والدولة يتم تجديدها كل عام عندما يقوم محافظ القاهرة بالمصادقة على أعضائها الذين كان يتطلب منهم القانون أن يكونوا مواطنين مصريين. وفى أكتوبر ١٩٤٩ كان القضاة الذين خدموا فى المحكمة العام السابق قد أعاد مجلس الطائفة تعيينهم. تم إرسال مسئول من المحافظة لكى يصادق رسميا على جنسية القضاة، حيث رفض ادعاءهم أنهم مصريون وطالبهم بالحصول على شهادات جنسية. اعترف هذا المسئول أنه، مثل معظم المصريين، ليس لديه مثل هذه الشهادة. قام جاك مانجوبى، رئيس مجلس الطائفة وموظف كبير ببنك مصر، بتفسير الأمر له قائلا: «من المعروف أننا مصريون. على الحكومة أن تقرر إذا ما كنا أجانب أم مصريين. وطالما نحن لسنا بأجانب، فلا بد إذن أن نكون مصريين». وأكد يوسف كمال على أن أعضاء المحكمة مصريون، لكنه كان من الصعب بالنسبة لهم أن يحصلوا على شهادات جنسية «لأسباب لا تَخْفَى على أحد». لقد نصح الحكومة أن تقوم بتسريع إجراءات المصادقة على الجنسية وأن تسهل منح الجنسية لكل المصريين بصرف النظر عن دينهم[٤٤]. كان ذلك نقدا جريئا بشكل غير عادى للحكومة وانحرافًا عن الطمأنينة الموالية للحكومة التى كانت إحدى السمات التقليدية للطائفة القرائية.

كان معظم القرائين يحق لهم ويرغبون فى أن يكونوا مواطنين مصريين، لكن

واجهتهم معارضة رسمية فى مطالبهم تلك. ومع ذلك كان من المحتمل تماما بالنسبة لمسئول حكومى صغير المستوى أن يكون غير متأكد حتى من هوية هذه الطائفة التى كانت أكثر طائفة ذات أغلبية من المصريين بين طوائف اليهود. وكما يقر إيلى أمين ليشع «فإن البعض كانوا يحملون جنسيات فرنسية أو روسية بالرغم من أنهم وآباءهم لم يغادروا البلاد قط، وذلك يرجع إلى أنه كان من المعتاد بيع الجنسية، وربما كان القرائى قد اشتراها رغم أنه «مصرى لحما ودما»[٤٥]. هذه الواقعة السابقة توضح، بشكل ضئيل لكن حاسم، أنه حتى اليهود الذين نظروا إلى أنفسهم على أنهم مصريون قلبا وقالبا ـ والذين تجنبوا الحركة الصهيونية السياسية ـ لم يكونوا يعاملون بالضبط مثل غيرهم من المصريين، كما ادعت الحكومة والصحافة أثناء محاكمة المشاركين فى عملية سوزانا.

من المرجح أن هناك إجراء دفاعيا وراء قيام «الكليم» بتمثيل الطائفة القرائية؛ لأن المقالات التى تؤكد على شخصيتها المصرية ظهرت بعد وقوع حوادث هددت وضع اليهود فى مصر، مثل المظاهرات المعادية للصهيونية فى الذكرى السنوية لوعد بلفور فى ٢ نوفمبر ١٩٤٥، والتى انحدرت إلى أعمال شغب معادية لليهود، وكذلك بداية الحرب العربية الإسرائيلية الأولى فى ١٥ مايو ١٩٤٨. لكن العديد من هذه المقالات لم تكن مرتبطة بأية أزمة[٤٦]. حتى لو كان الإصرار على الهوية المصرية للقرائين أمرا ذا دافع تخطيطى، أى مخططا له مسبقا، فإن «الكليم» كانت مطبوعة عربية، كما كانت الممثل الوحيد للطائفة القرائية من عام ١٩٤٥ إلى عام ١٩٥٦.. وهو ما يعطيها الحق فى هذا الادعاء. لقد كانت الطائفة القرائية ذات صبغة ثقافية مصرية عربية عميقة، على حين ظلت يهودية حتى النخاع حسب رؤيتها الخاصة لذاتها.

إن هذه الرؤية تشمل حبا ذا أساس دينى لصهيون (أرض إسرائيل)، لكن لم يكن هناك أى ارتباط منظم بالصهيونية السياسية[٤٧]. حاولت حركة الشباب الصهيونى الطليعى (هى ـ هالوتز) تنظيم الربانيين والقرائين فى حارة اليهود، لكنها

أحرزت نجاحا محدودا. لم يكن للاتحاد الصهيونى بالقاهرة أية روابط مع القرائين، كما كانت قلة ضئيلة من المقيمين فى حارة اليهود ينتمون إلى حركات الشباب الصهيونى [٤٨].

كان مراد فرج، مفكر الطائفة القرائية البارز، يؤيد منذ أمد طويل وجود علاقات أوثق بين القرائين والربانيين. كما شجع بعضا من الشباب المتعلم المحيطين بـ«الكليم»، والذين كانوا غير راضين عن النظرة الجماعية لكبار رجال الطائفة، على أن يسعوا إلى فتح قنوات اتصال مع الربانيين، الذين كانوا يعتبرون أكثر «تقدما». إن قيام هؤلاء الشباب القرائين بالتحرك خارج نطاق حدود طائفتهم جعلهم عرضة للمدى الكامل للتوجهات السياسية التى ظهرت فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وقد أصبح بعضهم صهاينة. كما قام عدة مئات من الشباب القرائين بالهجرة إلى إسرائيل فى الفترة ما بين عامى ١٩٤٨ و١٩٥٦ فى مخالفة لنصيحة الحاخام الأكبر بابوفيتش [٤٩].

إن أشهر قرائى ارتبط بنشاط صهيونى منظم هو «موشى مرزوق»، قائد شبكة التجسس الإسرائيلية فى القاهرة، والذى أعدم لدوره فى عملية سوزانا. لقد كان عضوا فى هى-هالوتز (حركة الشباب الصهيونى الطليعى) وهاجاناه (منظمة الدفاع الذاتى السرى) اللتين أسسهما مبعوثون من فلسطين عام ١٩٤٦، وذلك قبل أن يصبح جاسوسًا ومخربًا لحساب إسرائيل. كان أخو مرزوق الأكبر، ويدعى يوسف، قد تم القبض عليه بوصفه ناشطًا صهيونيًا فى مايو ١٩٤٨، بالرغم من أنه كان من أوائل الذين تم إطلاق سراحهم نظرا لتدخل القنصلية الفرنسية (كان جده قد اشترى جواز سفر تونسيا من القنصلية الفرنسية). وقد هاجر يوسف مرزوق إلى إسرائيل عام ١٩٥٣ [٥٠]. إن خلفية هذه الأسرة وحقيقة أن موشى مرزوق كان يعمل كطبيب فى المستشفى اليهودى الربانى تعنيان أن وسطه الثقافى والاجتماعى لم يكن محدودا بحارة اليهود، مما يسمح بتفسير استجابته للحركة الصهيونية. إن القبض على مرزوق وإعدامه قد أحدثا أثرا مخيفا على القرائين؛

فنظرا لوضعه كطبيب، فقد كان يحظى بسمعة طيبة واحترام شديد، ولكن حتى أخوه الأكبر لم يَشُكّ فى أنه متورط فى أعمال جاسوسية وتخريب لصالح إسرائيل (٥١).

و بالرغم من ذلك فإن نسبة كبيرة من القرائين ظلت بمصر حتى الستينيات. ونظرا لأن القرائين قد تم تعريبهم تماما (أى تطبعوا بكل ما هو عربى) كما كانوا يعرّفون أنفسهم من خلال رؤية متجذرة فى تجربتهم بوصفهم ملة عثمانية، فقد كانوا يميلون إلى البقاء بمصر لفترة أطول من الربانيين. لكن فى النهاية، لم يستطيعوا الصمود أمام القوى التى كانت تعيد صياغة المجتمع السياسى المصرى بطرق تستبعد اليهود بشكل فعال.

العالمية والمصرية: طبقة الصفوة التجارية اليهودية

إذا كان القراءون قد نظروا إلى أنفسهم باعتبارهم مصريين على أساس إقامتهم الطويلة وثقافتهم العربية، فإن طبقة الصفوة التجارية اليهودية لم تكن تعتقد أن نقص هذه السمات لديها سوف يجعلها أقل مصرية. إن عائلة قطاوى وعائلة موصيرى، وهما عائلتان يهوديتان قاهريتان عملتا بالتجارة وكانتا ذواتى نفوذ قوى فى فترة ما بين الحربين العالميتين، قد أقامتا بمصر منذ زمن بعيد. لكن العديد من صفوة العائلات اليهودية كانت من المهاجرين السفارديم الذين أتوا من أجزاء أخرى من الإمبراطورية العثمانية، حيث وصلوا إلى مصر فى القرن التاسع عشر سعيا وراء فرص اقتصادية. ونظرا لأنهم رعايا عثمانيون، فلذا لم يكونوا أجانب من الناحية القانونية. لقد كانوا يتكلمون بالعربية، وأحيانا بالتركية. كما أن ثقافتهم «الشرقية» سمحت لهم أن يتأقلموا بسهولة.

لقد مكنت عدة عوامل رجال الأعمال اليهود من أن يعملوا كوسطاء تجاريين بين أوروبا والولايات العثمانية، وغالبا ما كانوا يحصلون على جنسية أجنبية أثناء عملهم هذا، وأهم هذه العوامل هى: علاقات القرابة فى جميع أنحاء حوض البحر المتوسط، وتقاليد قديمة من النشاط التجارى فى الشتات، والتشارك فى الثقافات

المحلية فى الشرق والثقافة الفرنسية عبر البحار. وفى ظل الحكم البريطانى الاستعمارى، من عام ١٨٨٢ إلى عام ١٩٢٢، أقامت العديد من العائلات السفارديم مشروعات تجارية بمفردها وبالتعاون مع شركاء أوروبيين. وفى العشرينيات والثلاثينيات قاموا بتوسعة شبكة علاقاتهم ليشكلوا علاقات شراكة مع مصريين مسلمين. أصبحت هذه التحالفات مؤسسات بارزة فى القطاع الاقتصادى الرأسمالى الحديث خلال النصف الأول من القرن العشرين، وربطت ازدهار طبقة الصفوة التجارية اليهودية بمصر ومستقبلها.

تميز «يوسف أصلان قطاوى باشا» (١٨٦١ - ١٩٤٢م)، رئيس مجلس طائفة اليهود السفارديم من عام ١٩٢٤ إلى ١٩٤٢، بأنه كان أكثر شخصية يهودية مصرية ذات حضور عام فى فترة ما بين الحربين العالميتين، ولا يعود ذلك فقط إلى رئاسته للطائفة، لكن ربما أكثر من ذلك إلى نشاطه التجارى والسياسى المكثف[٥٢]. لقد درس الهندسة فى فرنسا، ثم عاد إلى مصر ليعمل فى وزارة الأشغال العامة، ثم غادر مصر ثانية لكى يقوم بدراسة صناعة تكرير السكر فى مورافيا(*). وعند عودته إلى مصر مرة أخرى، أصبح قطاوى باشا مديراً لشركة السكر المصرية ورئيس شركة كوم أمبو، التى قامت باستصلاح وزراعة السكر فى مساحة من الأرض الصحراوية تقدر بـ ٢٨٠٠٠٠ فدان فى محافظة أسوان. ومن تلك البداية فى صناعة السكر، قامت عائلة قطاوى بتأسيس العديد من المشروعات الصناعية والمالية والعقارية بالتعاون مع عائلة سوارس وغيرها من العائلات اليهودية، مما مكنها من الحصول بشكل متراكم على نفوذ اقتصادى وسياسى هائل.

إن «طلعت حرب»، وهو رائد الحركة القومية الاقتصادية المصرية، قد بدأ مساره الوظيفى بالعمل لدى عائلتى سوارس وقطاوى، أولا فى شركة الدائرة السنية(**) ثم كمدير تنفيذى فى شركة كوم امبو[٥٣]. لقد أقر بدينه لعائلتى سوارس وقطاوى،

(*) منطقة فى شرق جمهورية التشيك الحالية شهيرة بالعديد من الصناعات.

(**) إدارة تعتنى بأملاك الأسرة الحاكمة.

وحافظ على علاقات وثيقة بطبقة الصفوة اليهودية بالقاهرة. قام اثنان من رجال الأعمال اليهود البارزين وهما «يوسف أصلان قطاوى» و«يوسف شيكوريل» بمشاركة «طلعت حرب» عضوية اللجنة التنفيذية لغرفة التجارة المصرية ولجنة التجارة والصناعة. كان الهدف من هاتين الهيئتين تشجيع التنمية الاقتصادية والصناعية في مصر، كما عملتا كحاضنتين لمبدإ القومية الاقتصادية الذى أكسبه طلعت حرب شعبية هائلة. لذا عندما قام طلعت حرب بتأسيس بنك مصر عام ١٩٢٠ - حيث يحتفى بهذا البنك على نطاق واسع بوصفه تجسيدا للحركة القومية الاقتصادية المصرية - قَبِل هذان الزميلان اليهوديان دعوته للانضمام إليه كمديرين مؤسسين؛ وأصبح قطاوى نائب رئيس مجلس الإدارة.

لقد ادعت عائلة قطاوى أنها أقامت بمصر منذ القرن الثامن، وقد كان يوسف أصلان باشا يعتبر نفسه مصريًا ذا عقيدة يهودية. وتحت قيادته تبنى مجلس طائفة اليهود السفارديم موقفًا ثابتًا غير مؤيد للصهيونية(٥٤). وبالرغم من أنه يبدو أن جده قد حصل على جنسية نمساوية، فلابد أن يوسف أصلان قطاوى كان مواطنًا مصريًا لأن ذلك كان شرطا لعضوية مجلس إدارة بنك مصر. إن تعليمه الفرنسى لم يكن علامة اختلاف أو أمرا ذا أهمية سياسية. لقد كان رمزا ذا اعتبار على العصرية والتقدم المألوفين لدى أبناء صفوة مُلاك الأراضى وطائفة التجار والعديد من المفكرين البارزين فى أوائل القرن العشرين من المسلمين والمسيحيين.. وكذلك اليهود.

لقد تعززت الهوية المصرية لعائلة قطاوى من خلال روابطها بالأسرة المالكة والفعاليات السياسية. حصل يوسف أصلان على الباشوية عام ١٩١٢. كما تم تعيينه نائبًا فى مجلس الأمة (البرلمان) عن دائرة كوم امبو من عام ١٩١٥ إلى عام ١٩٢٢، وقام زملاؤه النواب بانتخابه لعضوية اللجنة التى قامت بصياغة دستور عام ١٩٢٣. وقد عمل كوزير فى حكومات زيوار باشا الموالية للملك فى عامى ١٩٢٤ - ١٩٢٥ بالرغم من أنه تم إجباره على الاستقالة بسبب أنه حافظ على علاقة تتسم بالاحترام مع سعد زغلول الذى كان زعيم حزب الوفد المُعادى للملك. قام الملك

فؤاد بتعيين قطاوى باشا فى مجلس الشيوخ عام ١٩٢٧ . وقد كانت زوجة قطاوى باشا والتى تدعى أليس (وهى إحدى بنات عائلة سوارس) تعمل كوصيفة أولى لدى كل من الملكتين فريدة (الزوجة الأولى للملك فاروق) ونازلى (زوجة الملك فؤاد ووالدة فاروق) . وبالرغم من أنه كان مواليًا للملك ولم يؤيد الوفد قط ، إلا أن يوسف أصلان قطاوى كان يعتبر نفسه وطنيًا مصريًا . لقد كانت طبيعته الوطنية تتسم بأنها محافظة اجتماعيا وذات توجه تجارى .

قام أصلان بك (١٨٩٠ ـ ١٩٥٦) ورينيه بك (١٨٩٦ ـ ؟) بخلافة والدهما فى كل من المجالين التجارى والسياسى . وكان كل منهما قد تلقى تعليمه فى سويسرا ، لكنهما كانا مثل والدهما ، حيث أكدا على هويتهما المصرية بقوة ، وقاما بتنمية علاقة العائلة بالأسرة المالكة . عندما تقاعد يوسف أصلان باشا من مجلس الشيوخ عام ١٩٣٨ ، قام الملك فاروق بتعيين ابنه أصلان لكى يحل محله . وفى نفس العام تم انتخاب رينيه نائبا عن دائرة كوم امبو . وقد احتفظ كل منهما بمنصبه حتى عام ١٩٥٣ عندما تم حل البرلمان (بقسميه : مجلس النواب ومجلس الشيوخ) فى عهد الضباط الأحرار .

ورث رينيه قطاوى قيادة والده لطائفة اليهود السفارديم بالقاهرة . وقد حث اليهود على أن ينظروا إلى أنفسهم بوصفهم جزءًا لا يتجزأ من الأمة المصرية . وفى عام ١٩٣٥ شجع على تكوين جمعية الشباب اليهود المصريين ، والتى كان إعلان بيان تأسيسها الرسمى بأن «مصر وطننا والعربية لغتنا» يدعو اليهود إلى الاشتراك فى النهضة القومية المصرية[٥٥] . وفى عام ١٩٤٣ قامت الصحيفة اليهودية الأسبوعية ـ والتى تصدر باللغة العربية تحت اسم «الشمس» ـ بتأييد رينيه قطاوى من أجل أن يتولى رئاسة مجلس طائفة اليهود السفارديم بالقاهرة بوصفه أفضل مرشح قادر على تشجيع تعريب وتمصير الطائفة[٥٦] . وقد تم انتخابه لهذا المنصب الذى تولاه حتى عام ١٩٤٦ .

لقد عارض رينيه قطاوى بشكل عنيف الحركة الصهيونية السياسية التى اكتسبت

تأييدا ذا معنى للمرة الأولى خلال الحرب العالمية الثانية. وفى نوفمبر عام ١٩٤٤ قام هو و«إدوين جور»، نائب رئيس الطائفة اليهودية بالإسكندرية، بإرسال «مذكرة بشأن القضية اليهودية» إلى اجتماع المجلس اليهودى العالمى بمدينة أتلانتيك سيتى بالولايات المتحدة الأمريكية، يحاولان أن يثبتا فيها أن فلسطين لا يمكن أن تستوعب كل اللاجئين اليهود الأوروبيين، ويشيران إلى معاملة مصر المثالية لليهود(٥٧). وفى أواخر عام ١٩٤٤ وبداية عام ١٩٤٥، قام قطاوى بتبادل مراسلات شائكة مع «ليون كاسترو» يطالبه فيها أن يقوم بإغلاق المعسكرات التى تديرها حركات الشباب الصهيونية. لم يستطع قطاوى أن يفرض إرادته على العناصر الصهيونية فى مجلس الطائفة، ويبدو أن ذلك كان السبب وراء استقالته فى أغسطس عام ١٩٤٦(٥٨).

حافظت عائلة قطاوى على علاقات تجارية واسعة مع كل العائلات المسلمة الرئيسية من طبقة الصفوة التجارية المصرية الناهضة فى فترة ما بين الحربين العالميتين. وبالمثل كانت هناك تحالفات تجارية بين أبناء الطائفة، حيث كانت مألوفة بين العائلات اليهودية من طبقة الصفوة التجارية ذات النفوذ والثراء، ومن بينها عائلات عدس واغيون وجور وموصيرى ونحمان وبينتو ورولو وتيلش. أما العائلات اليهودية الأخرى من نفس الطبقة، وخاصة صفوة طائفة القرائين، فقد كانت تعمل من خلال «اقتصاد عرقى»: كان شركاؤهم التجاريون وعملاؤهم فى الغالب من اليهود الآخرين(٥٩).

كان العمل التجارى الخاص بعائلة شيكوريل يقع فى منتصف الطريق بين نموذج النشاطات المدمجة بشكل تام الخاص بعائلة قطاوى ومثيلاتها من عائلات طبقة الصفوة التجارية ونموذج الاقتصاد العرقى. لقد هاجر مورينو شيكوريل إلى القاهرة قادما من أزمير فى منتصف القرن التاسع عشر عندما كانت كلتا المدينتين تشكل جزءاً من الإمبراطورية العثمانية. كانت عائلة شيكوريل تحمل الجنسية الإيطالية فى ذلك الوقت. وعمل لسنوات عديدة فى متجر خردوات يملكه أحد اليهود فى منطقة الموسكى. وفى سنة ١٩٥٩ قام بشراء المتجر من مالكه، وقام

مورينو شيكوريل بافتتاح متجر كبير ذى أقسام فيما يعرف الآن بشارع ٢٦ يوليو فى قلب القسم الأوروبى من القاهرة[٦٠] . كان ابن مورينو الثانى، المدعو يوسف بك شيكوريل، والمولود بالقاهرة عام ١٨٨٧ ، عضوا فى غرفة التجارة القاهرية وواحداً من عشرة الأعضاء الأصليين فى مجلس إدارة بنك مصر عام ١٩٢٠ ، ولابد أن عائلة شيكوريل فى ذلك الوقت قد حصلت على الجنسية المصرية . شارك يوسف شيكوريل كذلك فى العديد من مشروعات بنك مصر فى العشرينيات، لكن مشاركة العائلة فى القطاعات الأوسع من الاقتصاد بعيدا عن متجرها قد ضعفت بعد العشرينيات .

كان أصغر أبناء شيكوريل يدعى «سالفاتور» وقد تلقى تعليمه فى سويسرا، وعمل بشركة العائلة بشكل مستمر بعد أن انتهى من دراسته عام ١٩١٢ ، وفى النهاية أصبح المدير التنفيذى ورئيس مجلس إدارة الشركة . لقد اشترك مع طلعت حرب وعائلة قطاوى فى رؤيتهما ذات التوجه التجارى للمشروع القومى، ولذا فقد أصبح مثلهما عضوا فى اللجنة التنفيذية لغرفة التجارة المصرية عام ١٩٢٥ . وبناء على طلب الحكومات غير الوفدية، انضم إلى المجلس الأعلى للعمل وشارك فى بعثة إقتصادية إلى السودان . كان سالفاتور شيكوريل كذلك راعياً للرياضة، وهى عنصر بارز فى الواجهة العصرية القومية للطبقة الوسطى التجارية فى مصر . لقد كان بطلا قوميا فى المبارزة ورئيس فريق المبارزة الأوليمبى عام ١٩٢٨ . تم الاعتراف بهذه الإسهامات عام ١٩٣٧ عندما تم منحه لقب «بك» .

وبالإضافة إلى إدارته للعمل التجارى الخاص بالعائلة وحياته الرياضية النشطة وخدماته للدولة المصرية، كان سالفاتور أحد قادة الطائفة اليهودية . لقد عمل بمجلس طائفة اليهود السفارديم بالقاهرة فيما بين عامى ١٩٢٧ ـ ١٩٢٨ ومن عام ١٩٣٩ إلى عام ١٩٤٦م، وفى عام ١٩٣٤ أصبح عضواً مؤسِّساً فى جمعية أصدقاء الجامعة العبرية بأورشليم . ومن المرجح أنه اعتبر هذا الأمر نشاطاً خيرياً، وذلك لأن سالفاتور شيكوريل لم يَبْدُ كصهيونى سياسى، بالرغم من أنه كان أقل

صلابة فى معارضته للحركة الصهيونية من رينيه قطاوى[٦١] . تولى سالفاتور شيكوريل رئاسة طائفة اليهود السفارديم بالقاهرة خلفا لرينيه قطاوى من عام ١٩٤٦ إلى عام ١٩٥٧ .

لقد تطور متجر شيكوريل ليصبح أكبر وأحدث سلسلة من المتاجر ذات الأقسام فى مصر ، وذلك تحت اسم «متاجر شيكوريل وأوريكو الكبرى» . لقد تخصصت متاجر شيكوريل فى الملابس الجاهزة للرجال والنساء والأحذية والأدوات المنزلية وكماليات الزينة والحياكة وما إليها ، وكانت أغلبية هذه البضائع يتم استيرادها من أوروبا . حازت متاجر شيكوريل على سمعة ممتازة نظرا للجودة العالية لبضائعها ، مما جعلها المتعهد الرئيسى للقصر الملكى أثناء فترة حكم كل من الملك فؤاد والملك فاروق . أما الفرع الخاص بمتاجر أوريكو فى الشركة فقد تكون من متاجر اقتصادية تخدم الطبقات الوسطى والسفلى .

كانت متاجر شيكوريل ذات طابع ثقافى أجنبى نظرا لوجود أغلبية من الموظفين اليهود غير محددى الجنسية ، بالإضافة إلى أن أغلبية البضائع كانت مستوردة ، وكذلك استعمال الموظفين والزبائن للفرنسية فى جميع طوابق أى متجر منها . ورغم ذلك فإن أفراد عائلة شيكوريل قد اعتبروا أنفسهم مصريين ، كما نظروا إلى نشاطاتهم على أنها تساهم فى الاقتصاد القومى المصرى . إن البضائع التى كانوا يقومون بعرضها فى متاجرهم ذات الأقسام والمناخ الثقافى الذى كانوا يشجعونه قد تم اعتباره على نطاق واسع من جانب طبقة الصفوة والطبقة الوسطى العليا بمثابة استعدادات تليق بالثقافة الحديثة من حيث إنها متوافقة تماما مع المُثل والتطلعات القومية كما كان يدركها بشكل معتاد أبناء تلك الطبقات حتى منتصف الخمسينيات .

وعلى عكس المتاجر الكبرى الأخرى ذات الأقسام والتى كان يمتلكها يهود ، كانت شركة شيكوريل تتمتع بعطف وتأييد الأسرة المالكة ؛ لذلك لم يتم وضعها تحت الإدارة الحكومية أثناء حرب ١٩٤٨ العربية الإسرائيلية . لقد أصيب متجر القاهرة الرئيسى بأضرار من جراء قنبلة ألقيت عليه فى ١٩ يوليو ١٩٤٨ ، ومن

المحتمل تماما أن ذلك كان من عمل الإخوان المسلمين، لكن سرعان ما أعيد افتتاح المتجر . تم تدمير مبنى المتجر فى حريق القاهرة الذى اندلع يوم ٢٦ يناير ١٩٥٢ ، وهو إشارة أخرى إلى أن المناضلين القوميين كانوا ينظرون إلى متجر شيكوريل بوصفه مؤسسة أجنبية . لكن سرعان ما أعيد بناؤه بدعم من اللواء محمد نجيب بعد انقلاب ٢٣ يوليو ١٩٥٢ العسكرى . ورغم العطف والتأييد الذى أظهره نظام الحكم الجديد لشركة شيكوريل ؛ ففى عامى ١٩٥٤ - ١٩٥٥ غادر مجلس إدارة الشركة العضوان اللذان لم يكونا ينتميان إلى عائلة شيكوريل ولم يتم تعيين أحد محلهما . وعندما نشبت حرب السويس / سيناء ، على عكس ما حدث عام ١٩٤٨ ، تم وضع الشركة تحت الحراسة القضائية . سرعان ما أعيد افتتاح المتجر ، لكن رد فعل عائلة شيكوريل كان سريعا بالمثل ، حيث تخلت عن غالبية أسهمها لمجموعة جديدة يرأسها مصريون مسلمون . وفى عام ١٩٥٧ غادر شيكوريل مصر متوجها إلى فرنسا .

بصرف النظر عن طابع نشاطهم التجارى ، كان معظم أبناء طبقة الصفوة التجارية من اليهود الأكبر سنا يتملكهم إحساس بالولاء لمصريتهم . . وهو جانب من الطبيعى أن يصاحب حياتهم المريحة وبروزهم فى العديد من قطاعات الاقتصاد المصرى . ونظرا لوضعهم المتميز والمريح ، فإن معظم أبناء هذه الطبقة من اليهود اختاروا البقاء فى مصر بعد عام ١٩٤٨ . وقد استطعت أن أتعرف على ٨٩٢ اسما يهوديا فى طبعة ١٩٤٧ من موسوعة الشخصيات المصرية . وبعد حرب ١٩٤٨ العربية الإسرائيلية غادر ٥ , ٤٣٪ من هؤلاء اليهود مصر ، وهى نسبة ليست بالقليلة إلى حد ما . وفى عام ١٩٥٢ كانت موسوعة الشخصيات المصرية ما زالت تضم ٥٠٤ أسماء يهودية . وبعد عمليات المغادرة الأولى استمر معظم الباقين من أبناء طبقة الصفوة اليهود فى الإقامة بمصر ، على الأقل حتى حرب ١٩٥٦ . وكان ما يزيد عن ٣٧٪ من الأسماء التى استطعت التعرف عليها بوصفها ليهود فى طبعة ١٩٤٧ من موسوعة الشخصيات المصرية ما زال مذكورا قبل حرب ١٩٥٦ بقليل . وكان بعض هؤلاء المذكورين فى طبعة ١٩٤٧ قد توفوا فى مصر ، كما تمت إضافة ١٧٠

اسمًا يهوديًا جديدًا إلى دليل الموسوعة أثناء فترة الخمسينيات، حيث لم تظهر هذه الأسماء عام ١٩٤٧ . لذا ففى عام ١٩٥٦ كان مجموع اليهود المذكورين فى موسوعة الشخصيات المصرية قد بلغ ٤٧٢ اسمًا، بنسبة ٥٢,٩٪ من العدد المذكور عام ١٩٤٧ . وفى فترة متأخرة تصل إلى عام ١٩٥٩، كان هناك على الأقل ٢٥١ يهوديًا مذكورين فى الموسوعة(٦٢).

رغم التدهور الواضح فى الأعداد، فإن تسجيل اليهود فى موسوعة الشخصيات المصرية يؤكد أنه فى فترة ما بين حربى ١٩٤٨ و١٩٥٦ ظل جزء كبير من صفوة اليهود مقيمًا بمصر، واستمر يشغل أماكن هامة فى الحياة الاقتصادية بأعداد أكبر بكثير من نسبتهم إلى تعداد سكان مصر، رغم أن دورهم أخذ فى الانكماش تدريجيا. أكثر من ذلك، فإن تلك الصفوة من اليهود لم يهاجروا إلى إسرائيل فى الغالب بعد مغادرتهم مصر. ومثل اليهود فى جميع أنحاء الشرق الأوسط الذين تركوا أوطانهم الأصلية فى فترة الخمسينيات مع ازدياد حدة الصراع العربى الإسرائيلى، فإن معظم هؤلاء الذين كان بمقدورهم الاختيار ذهبوا إلى أوروبا أو الأمريكتين.

الثقافة الفرنسية والسياسة اليسارية وشباب الطبقة الوسطى اليهودية

فى عام ١٨٦٠م باشر الاتحاد الإسرائيلى العالمى - ومقره باريس - مشروعا تحت اسم «مهمة تحضُّرية» بهدف ترقية وتحديث يهود الشرق الأوسط عن طريق جعلهم يتشربون التعليم والثقافة الفرنسية(٦٣). إن المعارضة الفرنسية للسياسة الاستعمارية البريطانية فى مصر طوال القرن التاسع عشر سمحت للكثير من المصريين، وليس فقط اليهود، بأن يحتضنوا الثقافة الفرنسية بوصفها شكلاً مقبولاً للحداثة الأوروبية. وفى أواخر القرن التاسع عشر أصبحت اللغة الفرنسية اللغة المشتركة للطائفة المصرية بأكملها. كانت معرفة لغة أوروبية تعتبر شرطا أساسيا للحصول على إحدى الوظائف ذات الياقات البيضاء(*) فى القطاع الخاص الحديث من

(*) وظائف إدارية تتطلب الظهور بمظهر أنيق.

الاقتصاد، كما شكلت تلك المعرفة مصدر قوة ثقافية هامًا. لذلك خضع الكثير من اليهود المصريين بمحض إرادتهم لعدم التعريب.

كان أطفال طبقة الصفوة التجارية من المسيحيين والمسلمين، وكذلك اليهود مثل أصلان ورينيه قطاوي وسالفاتور شيكوريل، غالبا ما يتلقون تعليمهم في مدارس داخلية في فرنسا أو سويسرا. كما قامت القليل من عائلات الصفوة المحبة للإنجليز بإرسال أطفالها إلى إنجلترا أو كلية فيكتوريا بالإسكندرية حيث كانوا يتعلمون الفرنسية هناك بالمثل. كان أطفال الطبقة الوسطى العليا في مصر يذهبون عادة إلى مدرسة فرنسية («ليسيه») أو مدرسة تبشيرية كاثوليكية. وقد قدر «فيكتور صنوع»، وهو نتاج مثل هذا التعليم، أن أكثر من نصف الطلاب بمدارس القاهرة الكاثوليكية كانوا من اليهود(٦٤). كانت نسبة كبيرة من الطلبة الآخرين من المسلمين والأقباط؛ حيث لم يكن من غير المعتاد بالنسبة لأطفال العائلات المسلمة البارزة جدا أن يتلقوا تعليمهم في مثل هذه المدارس. أما أطفال الطبقة الوسطى السفلى اليهودية فقد ملئوا مدارس الطائفة اليهودية، حيث كانت الفرنسية لغة التعليم، لكن العبرية ومواد يهودية أخرى كانت تشكل جزءًا من المنهج الدراسي.

إن الاتجاه السياسي للتعليم الفرنسي في مصر غالبا ما كان نحو اليسار. كان العديد من المدرسين الفرنسيين، حتى في المدارس الكاثوليكية، يساريين يشاركون في برنامج قومي علماني للاستعمار الثقافي تحت اسم «المهمة العلمانية». قامت «جاكلين كاهانوف»، وهي ابنة عائلة يهودية قاهرية تنتمي إلى الطبقة الوسطى العليا، بتفسير السبب وراء كيفية أن الأفكار اليسارية التي استحوذت على اهتمامها في المدرسة قد تبناها المسيحيون واليهود وصفوة المسلمين الذين كانت عائلاتهم قد هجرت مراعاة التعاليم الدينية بشكل صارم ولم تعد تعيش بوصفها أعضاء في ملة دينية معينة، لكنها لم تكن أوروبية تماما أو مصرية تماما بالمثل، حيث قالت في ذلك:

«لقد كنا نظن أنفسنا اشتراكيين، أو حتى شيوعيين، وفى فناء مدرستنا كنا نناقش بحماس أمورًا مثل حكومة بلم(*)، والحرب الأهلية فى إسبانيا، والثورة الفرنسية والمذهب المادى، وحقوق النساء خاصة الحب الحر. كانت اللغة الوحيدة التى نستطيع أن نفكر بها هى اللغة الأوروبية، وكانت أعماق أنفسنا مغمورة تحت غلاف «الجدل المنطقى الأوروبى»، وهى عبارة كنا نحب أن نستعملها. . كنا بسعادة نهمل أى شىء غير يسارى بدعوى أنه رجعى. . إن الثورة التى سوف تدمر عالمًا لا يوجد به مكاننا الصحيح سوف تقوم بخلق عالم آخر نستطيع أن ننتمى إليه. كنا نريد أن ننخلع من إطار الأقلية الضيق الذى ولدنا بداخله لكى نكافح من أجل شىء ما عالمى، وكنا نخجل من فقر ما كنا نسميه بـ «الجماهير العربية»، والمميزات التى أعطاها لنا تعليم غربى حتى نتفوق عليهم. . كانت الثورة والماركسية تبدوان الطريق الوحيد للوصول إلى مستقبل يمكن أن يشمل معلمينا الأوروبيين والجماهير العربية. لم يعد بمقدورنا أن نظل كما كنا، حيث يجب أن نصبح مواطنى العالم الأحرار»(٦٥).

لقد غزت الماركسية المدارس اليهودية من خلال مُدَرِّسين فرنسيين أو مبعوثين من فلسطين، حيث كانت الحركة الصهيونية الاشتراكية مسيطرة. أصبحت هذه المدارس مراكز لحركات الشباب الصهيونى، والتى أيدت فكرة أن يسمو الشباب اليهود المصريون على وضعهم الحالى عن طريق أن يصبحوا قوميين يهودًا. كانت أكبر وأكثر هذه الحركات نشاطا هى ها-ايفرى ها-تزائير (الشباب العبرى)، وهى الفرع المصرى من ها-شومر ها-تزائير (الحرس الشباب)، والتى سعت غالبا بلا نجاح إلى المزج بين الصهيونية والدولية. إن حركة الشباب العبرى كانت تنتسب إلى ها-كيبوتز ها-ارتزى (اتحاد الكيبوتز الوطنى)، وبعد عام ١٩٤٨ انتسبت إلى المابام، والذى كان لديه جناح يسارى قوى مُوَالٍ للسوفييت يكافح من أجل التقليل

(*) ليون بلم (١٨٧٢ - ١٩٥٠م): يهودى فرنسى يسارى، ترأس الحكومة الفرنسية مرتين فى الثلاثينيات والأربعينيات.

من الاختلافات بين صهيونيتهم الماركسية والماركسية اللينينية(*) سوفيتية الأسلوب(٦٦).

تكونت حركة شباب صهيوني ماركسية ثانية فيما بين عامي ١٩٤٩ـ ١٩٥٠ تحت اسم: درور ـ هي ـ خالوتز ها ـ تزائير (حرية ـ طليعة الشباب). كانت درور المنظمة الشبابية التابعة لـ ها ـ كيبوتز ها ـ ميوحاد (اتحاد جمعيات الكيبوتز المتحدة)، والتي كانت، حتى عام ١٩٥٤، تنتسب بشكل رئيسي إلى المابام. أسست درور قاعدة قوية في مدرسة الاتحاد اليهودي للتربية والتعليم بالإسكندرية، حيث كان المذهب السياسي السائد هو الماركسية اللينينية طبقا لما ذكره أحد الخريجين. لقد تعلم الطلاب المذهب المادي الجدلي والتاريخي على يد الأستاذ «ألكسندر روشيه»؛ كما كانت السيدة ميزراحي تجعل تلاميذها ذوي التسعة أعوام يقومون بعقد جلسات نقد ونقد ذاتي(٦٧).

واستعدادا للمؤتمر الحزبي الثاني للمابام في إسرائيل، بدأ أعضاء درور في مناقشة موقف كل من حركتي الكيبوتز التابعتين للحزب بشأن الصراع الفلسطيني الإسرائيلي وقضايا سياسية أخرى مثل المركزية الديمقراطية. وقد انتهى أعضاء الجناح اليساري إلى أن الكيبوتز لم يكن مؤسسة ثورية على الإطلاق. ولقد تبنى الكثير منهم مواقف شيوعية. وبعد عام ونصف من التخمر المذهبي، قررت قيادة درور تصفية الحركة في يونيو ١٩٥٢. وأصبح معظم الأعضاء الكبار شيوعيين في مصر أو إسرائيل أو فرنسا. وانضم الآخرون إلى ها ـ شومر ها ـ تزائير(٦٨). وثارت مناظرات مشابهة في هاشومر ها ـ تزائير رغم ذلك نظرا لأنها كانت كيانًا منضبطًا تماما وذا تقاليد سياسية وتنظيمية قديمة، ولذا لم تكن الحركة مهددة بالتصفية المذهبية(٦٩).

(*) نسبةً إلى كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م): فيلسوف اجتماعي ألماني. من أهم أعماله كتاب رأس المال. ونيكولاي لينين (١٨٧٠ ـ ١٩٢٤م): زعيم الثورة الشيوعية في روسيا ومؤسس الاتحاد السوفيتي.

إن الحدود غير الواضحة بين أجزاء من الطبقة الوسطى والعوامل العارضة المؤثرة فى اختيار أية عائلة لمدرسة أدت إلى ظهور منطقة واسعة تتقاطع مع الوسطين الثقافى والاجتماعى الخاصين بالشباب اليهودى المنتمين للتيار الشيوعى أو التيار الصهيونى الاشتراكى. وفى أوائل الخمسينيات كانت الحدود بين الشيوعية والصهيونية الاشتراكية يمكن اختراقها. وقد جذبت كل من نفس التأثيرات الثقافية الفرنسية والتخمر السياسى الخاص بعهد ما بعد الحرب العالمية الثانية بعض الشباب اليهودى المصرى إلى الصهيونية، فى حين تبنى إخوتهم وأخواتهم وأبناء عمومتهم وأخوالهم الشيوعية(٧٠).

فيما عدا الأقلية الصهيونية، كان الأطفال الناطقون بالفرنسية، المنتمون للطبقات الوسطى اليهودية، وخاصة الماركسيين وغيرهم من اليساريين بينهم، ينظرون إلى أنفسهم بشكل عام على أنهم جزء من مصر. لقد كانوا مدركين لوجود اختلاف بينهم وبين «الجماهير العربية»، لكنهم اعتقدوا أنه يمكن التغلب عليه بالتدريج عن طريق التعليم والتقدم الاجتماعى. إن الماركسيين، وخاصة أتباع هنرى كوريل(*) (انظر الفصل السادس)، سعوا بشكل واعٍ إلى تمصير أنفسهم، رغم أن عدداً كبيراً منهم لم ينجح طبقا لمعايير النظام الحاكم بعد ١٩٥٢.

كانت نسبة كبيرة من الشباب اليهودى المتعلم والمنتمى للطبقة الوسطى منغمسة فى السياسة بشكل تام، لكن حياة الكثيرين، وربما كانوا أغلبية، شأنهم فى ذلك شأن آبائهم وأمهاتهم، تمحورت حول عائلاتهم ونواديهم الرياضية ومستقبلهم فى العمل التجارى. إن هؤلاء الذين تبنوا الصهيونية والشيوعية كانوا بلا شك مخلصين ومناصرين بحماس لمذهبهم السياسى المختار. إن هذه الالتزامات أدت إلى عواقب مختلفة تماما فى السياسة المصرية. ورغم ذلك، كانت كل من الحركة الصهيونية القومية والحركة الاشتراكية الدولية، التى كانت فعليا الجناح اليسارى للحركة القومية المصرية، بمثابة أسلوبين لحل التناقضات المتمثلة فى كون المرء يهوديًا

(*) (١٩١٤ - ١٩٧٨م): زعيم يسارى قام بتأسيس الحركة المصرية للتحرر الوطنى.

فى مصر، حيث اعتمدتا على نفس التصنيفات السياسية العصرية. وغالبا ما كان الآباء والأمهات والأقرباء كبار السن يشعرون بالاستياء بالمثل حيال العمل السياسى الشبابى، سواء أكان صهيونيًا أو شيوعيًا.

الجوانب الاغترابية: ماذا وراء القومية؟

كانت المذكرات الذاتية لراحيل ماكابى، والتى ظهرت تحت عنوان «ميتسرايم شيلى» (مصر التى تخصنى)، من أوائل الكتب العبرية التى تصور الحياة اليهودية فى مصر لجمهور إسرائيلى. لقد نشأت ماكابى فى عائلة من الطبقة الوسطى العليا بالإسكندرية، لكن تاريخ حياتها استثنائى. لقد هاجرت إلى فلسطين عام ١٩٣٥ بعد قيامها بعدة زيارات مع عائلتها إلى هناك، وانضمت إلى كيبوتز تابع لها- شومر ها-تزائير، وأصبحت ضابطة فى الهاجاناه ثم الجيش الإسرائيلى. وهكذا فإن أوراق اعتمادها الصهيونية الرائدة تلك أعطتها الحق فى الكتابة عن أيام شبابها بالإسكندرية فى فترة العشرينيات والثلاثينيات.

إن الوسط الذى عاشت فيه ماكابى طفولتها كان منعزلا بالكامل تقريبا عن كل ما هو عربى أو مصرى. لقد بذلت مجهودا ضئيلا للغاية لكى تتعلم العربية فى المدرسة؛ وحتى معرفتها بالعامية المصرية كانت ضعيفة، كما هو واضح فى الأخطاء التى ارتكبتها عند إدراجها كلمات عربية بسيطة فى كتابها. لقد كانت على علم بوجود منطقة مجاورة يعيش فيها يهود يتحدثون العربية، لكنها لم تذهب إلى هناك قط[٧١]. وفى سن مبكرة «وصلت إلى نتيجة مفادها أن العالم الذى يعيش به المصريون عالم مخيف»[٧٢]. إن تعريب عائلة والدها، المنحدرة أصلا من وسط أوروبا، تم بشكل سريع بعد أن تزوج جدها الأبوى من عائلة قطاوى واستقر بالقاهرة. لقد تلقى والدها تعليمه بالعربية، وعمل لدى عائلة قطاوى فى صناعة السكر. إن راحيل ووالدتها قد تجنبتا القاهرة وعائلة والدها، حيث كانتا تنظران إلى أفراد تلك العائلة على أنهم مصريون غرباء.

أصبحت والدة راحيل ماكابى صهيونية عام ١٩٠٤ عند قراءتها صحيفة السجل

اليهودى البريطانية. لقد كانت تنتمى إلى عائلة بغدادية ثرية هاجرت إلى بومباى (تسمى حاليا مومباى) لتتاجر فى الأحجار الكريمة، ثم انتقلت إلى مصر فى فترة غزو نابليون لها. ورغم أن والدة راحيل كانت ذات جذور عميقة فى العالم العربى أكبر بكثير من عائلة زوجها، إلا أنها تعلمت أن تنظر إلى كل ما هو عربى على أنه قذر وغريب وهمجى. وعندما أدمجت راحيل هذه الرسالة فى أعماق ذاتها، أدركت أن هناك «مسافة لا يمكن سبر غورها تفصل القاهرة فى تلك الأيام، بيهودها الذين يرتدون ملابس ذات طراز شرقى، ويعيشون فى عالم بدائى تقليدى يسيطر عليه الحاخامات تماما، عن المناخ الذى نشأت به والدتها»(٧٣). وبالنسبة لراحيل ماكابى، كان كل ما هو مصرى يعتبر غير حقيقى ووضيعًا ومخيفًا، فيما عدا ذكرياتها غير العادية عن الزهور والطعام وماء الورد(٧٤).

إن كتاب «ميتسرايم شيلى» يؤكد على السرد التاريخى القومى اليهودى؛ حيث أصبح بعض اليهود المصريين صهاينة صالحين حتى قبل ١٩٤٨؛ ولم يتأثروا بالاتصال بأى شىء عربى، كما أنهم حافظوا على هويتهم اليهودية من خلال مغادرتهم مصر بسرعة بقدر الإمكان. وفى ظل المناخ الانتصارى شديد الفخر والشماتة الذى أعقب النصر الإسرائيلى الكاسح فى حرب ١٩٦٧، وجدت دار النشر التابعة لـ ها-شومر ها-تزائير بسهولة سوقا لتلك الصورة لمصر ويهودها. إن الاستيلاء على جزء كبير من الأرض المصرية فى تلك الحرب أدى إلى تحفيز الرغبة فى الحصول على معلومات عن مصر يمكنها أن تفسر ذلك النصر العسكرى الناتج عن تفوق حضارى.

إن الفصول الأولى من «ميتسرايم شيلى» قد تمت كتابتها فى عام ١٩٦٥ وظهرت على هيئة مقالات فى «كيشيت»، وهى صحيفة تابعة للحركة الكنعانية، والتى كانت ترفض الصهيونية ومفهوم وجود شعب يهودى على مستوى العالم، حيث كانت تؤيد وجود هوية يهودية وطنية متجذرة فى الشرق الأوسط (تعود إلى الكنعانيين الذين عبروا نهر الفرات قادمين من بابل إلى أرض فلسطين منذ ما يقرب من ٣٠٠٠ عام قبل الميلاد، وتمت تسميتهم بالعبريين أو العبرانيين وهم الإسرائيليون

الحاليون). وبالنسبة لإسرائيل فى فترة الخمسينيات والستينيات، كان من النادر وجود أى اعتراف أدبى بحقيقة أن نسبة كبيرة من اليهود الإسرائيليين قد ولدوا فى دول إسلامية شرق أوسطية، أو كانوا أطفالا لهؤلاء الذين ولدوا هناك. يبدو أن اعتراف راحيل ماكابى بمسقط رأسها كان كافيا بالنسبة لمحرر صحيفة «كيشيت»، المدعو أهارون أمير، ليثير اهتمامه بما كتبته. لقد كان هو الذى قام بوضع عنوان «ميتسرايم شيلى» لمقالاتها. وهى بدورها كرهت إيحاء العنوان برابطة عاطفية لم تشعر بها نحو مصر، وكانت تفضل عنوان «القنطرة غرب» ـ الذى يشير إلى آخر محطة قطار فى مصر على الطريق إلى فلسطين. كان هذا العنوان يُظهر بوضوح اتجاهها الصهيونى، لكن هذه الإشارة كانت غامضة غموضا شديدا بحيث لا يمكن تسويقها بين الجمهور الإسرائيلى[٧٥].

كانت جاكلين كاهانوف، شأنها فى ذلك شأن راحيل ماكابى، قد نشأت بالمثل فى عائلة من الطبقة الوسطى العليا وتلقت تعليمها فى مدارس فرنسية، حيث كانت الصهيونية تعد أمرا نادرا بين التلاميذ اليهود. كانت جاكلين تكتب الكثير من مقالاتها، ومن ضمنها مقالها المميز «جيل الشرقيين» بالإنجليزية، ويقوم أهارون آمير بترجمتها، وقد تم نشرها فى أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات فى الأعداد الأولى من «كيشيت»، والتى كانت وجهة نظرها أكثر توافقا إلى حد بعيد مع جاكلين كاهانوف عن راحيل ماكابى. وعلى عكس ماكابى، شعرت جاكلين بصلة إيجابية قوية بمصر، حيث أشارت بفخر إلى أن زملاء دراستها كانوا «موالين للحركة القومية من ناحية المبادئ» رغم أن آباءهم وأمهاتهم كانوا «موالين لبريطانيا من ناحية التجارة والأمن»[٧٦]. ونظرا لوقوعها فى منطقة حدودية سياسية وثقافية متفجرة بشكل محتمل، فقد سعت جاكلين بشكل واع إلى الوصول إلى صيغة متجانسة شرقية مبدعة، حيث تقول فى ذلك: «بالرغم من أننا تعاطفنا مع تطلعات القوميين المسلمين، فلم نكن نعتقد أنهم قادرون على حل مشاكل هذا المجتمع الحقيقية، ولهذا لم يكن باستطاعتهم أن يسامحونا. وكشرقيين، كنا نبحث بشكل غريزى عن حلول وسطى مثمرة، وكنا نشعر أن

انتهاء الاحتلال الاستعماري لن يحل أي شيء إلا إذا تم وضع المفاهيم الغربية قيد التنفيذ في هذا العالم، حتى تقوم بتغيير روحه ذاتها. كنا نعلم أن أوروبا، رغم بُعدها الشديد، كانت جزءاً لا يتجزأ منا نظرا لأن لديها الكثير لتقدمه. إن هذه الآراء المختلفة بشكل جوهري حيال أوروبا وحيال فهمنا للمستقبل جعلت من افتراق طرقنا أمرا حتميا»(٧٧).

بالرغم من أنهم تمنوا أن يتوحدوا مع مصر، فإن جاكلين كاهانوف وزملاء دراساتها لم يكن يساورهم أي شك في أن الثقافة الأوروبية كانت أكثر تقدما، وينبغي أن تكون العنصر السائد في الصيغة المتجانسة الشرقية التي كانت تطمح إليها. لقد كانت «تتساءل كيف انتوى هؤلاء الشباب المسلمون أن يغيروا الظروف في مصر إذا لم يكونوا يدركون أن تعلمهم لما عرفه الأوروبيون هو أهم شيء على الإطلاق»(٧٨). وحتى عام ١٩٥٦، كان باستطاعتها أن تجد الكثير من القوميين المصريين الذين يتفقون معها في ذلك. وبعد مرور عقود من الاستقلال الرسمي، استمرت الطبقات العليا في مصر في النظر إلى القوى الاستعمارية الأوروبية على أنها نماذج ثقافية. إن حرب السويس/ سيناء قد بدأت مرحلة جديدة من القضاء على الاستعمار تم فيها على نطاق واسع إنكار الثقافة الأوروبية الخاصة بطبقة الصفوة التجارية.

ونظرا لأنهم شعروا أنه ليس باستطاعتهم أن يكونوا مشاركين كاملي العضوية في الحركة الوطنية المصرية، فإن جاكلين كاهانوف وأصدقاءها اليهود حاولوا أن يحققوا مُثلهم العليا الشبابية عن طريق افتتاح مستوصف في حارة اليهود. ورغم نجاحهم في البداية إلا أنهم اضطروا أن يتخلوا عن المشروع لأن رئيس الطائفة اليهودية في الحارة اتهمهم بدعم تحديد النسل والحركة الصهيونية. وقد ردوا بأن الادعاء الثاني كاذب. ونظرا للإحباط والمعوقات التي واجهتها جاكلين كاهانوف على مستوى كل من الساحة الوطنية المصرية والطائفة اليهودية، فقد غادرت مصر عام ١٩٤٠. وهي تتذكر ذلك قائلة: «لقد أحببت مصر، لكن لم يعد باستطاعتي أن أتحمل أكثر من ذلك: أن أكون جزءا منها، مهما كنت مدركة لسحرها الغريب

وفتنتها وتناقضاتها وفقرها المخجل وروعتها الصافية»(٧٩). وبعد أن عاشت فى الولايات المتحدة وباريس وقامت بنشر رواية، انتقلت جاكلين كاهانوف إلى إسرائيل عام ١٩٥٤(٨٠).

كانت «كيشيت» صحيفة أدبية حائزة على تقدير عظيم، رغم أن قليلاً جدا من الإسرائيليين تبنوا سياستها الثقافية. كان احتفاء جاكلين كاهانوف بالجوانب الشرقية يلقى اشمئزازا شديدا من الحركة الصهيونية الإشكينازية السائدة التى كانت تتطلب الهجرة الجماعية ليهود الشرق الأوسط إلى إسرائيل لكى يستعمروا البلاد، حيث كانت تلك الحركة تمقت ثقافة هؤلاء اليهود وتنظر إلى الجوانب الشرقية على أنها لعنة يجب تجنبها مهما كلف الأمر. امتدح النقاد حساسية جاكلين كاهانوف ومداها العاطفى، لكن الجوانب الشرقية لم تكن فكرة تثير استجابة جدية من المؤسسة الثقافية الإسرائيلية المتمحورة حول أوروبا بشكل نضالى. إن أحد النقاد الذين حاولوا أن يدرسوا تكوين جاكلين كاهانوف الثقافى قد صرف النظر عن طموحاتها الشابة بوصفها «أوهامًا مثمرة». إضافة شيقة للنواحى النفسية والاجتماعية لأحد المنفيين الآخرين»(٨١).

حتى زيارة الرئيس المصرى أنور السادات إلى القدس فى عام ١٩٧٧، كان وجود مصر فى بؤرة المواجهة العربية مع إسرائيل قد جعل من الصعب بمكان بالنسبة لليهود المصريين أن يتفوهوا بأى شىء إيجابى عن مصر أو عن حياتهم هناك. إن زيارة السادات قد خلقت جمهوراً منفتحًا فى إسرائيل، مما مكن اليهود ذوى الخلفيات المنتمية إلى الطبقة الوسطى بالقاهرة والإسكندرية من معارضة تصوير راحيل ماكابى للتجربة اليهودية فى مصر. إن تذكر مصر بشكل إيجابى قد سمح لهم بأن يستردوا مكانتهم كوسطاء ثقافيين، وفى بعض الأحيان اقتصاديين. إن الذكريات عن مصر، والتى ظهرت بعد عام ١٩٧٧، ترفض بشكل عام النظرة الاستشراقية الاستعمارية التى تبنتها راحيل ماكابى، وتصر على أنه يوجد الكثير مما ينبغى تقديره فى حياة اليهود فى مصر. وبالنسبة لهذا الجيل، يعتبر عمل جاكلين

كـاهانوف نقطة الانطلاق . فى ظل المناخ المفـعم بالأمل والذى أعـقـب زيـارة السادات للقدس، تم جمع مقالاتها فى كتاب تحت عنوان «مى ـ ميزراح شيميش» (من الشرق ـ الشمس) وقد تلقت الجماهير هذا الكتاب بترحاب . لقد ظهر مقال نقدى عن الكتاب فى مجلة أدبية طليعية، حيث أخذ يؤيد جاكلين فى إعادة تأكيدها على الجوانب الشرقية(٨٢) . مثل هذا الانفتاح النقدى، رغم أنه بعيد عن أن يكون جماعيا، قد لقى التشجيع نظرا للآمال العريضة فى أن يسود وضع طبيعى سلمى فى إسرائيل .

ظهر كذلك فى فترة النشاط التى أعقبت زيارة السادات رواية من تأليف يتزاك (إسـحـاق) جـورمـيـزانو ـ جـورين تحت عـنـوان كـايـيـتـز ألكسـاندرونى (صـيـف سكندرى)، وهى رواية شبه سيرة ذاتية يتذكر فيـها المؤلف آخر صيف قضته عائلته فى الإسكندرية قبل أن يهاجروا إلى إسرائيل فى ديسمبر ١٩٥١ . ومثل جاكلين كاهانوف، أظهر يتزاك جورميزانو ـ جورين استمتاعا شديدا بهوية البحر المتوسط المهجنة الخاصة باليهود المصريين . إن قصته تبدأ بدرس ساحـر فى الجغرافيا الثقافية حيث يقول : «أجل، أنا أنتمى بالتحديد إلى البحر المتوسط . وربمـا نظرا لهـذا الانتـمـاء للبـحـر المتـوسط تمكنت من أن أجلس هنا وأنسج هذه الحكاية . هنا، فى أرض إسـرائيل، التى تقع على سـواحل بحر البلطيق . أحـيـانا يتساءل المرء إذا ما كانت فيلنا حقا هى أورشليم ليثوانيا(*)، أو إذا ما كانت أورشليم هى فيلنا أرض إسرائيل»(٨٣) .

تمتلئ الرواية بثنائيات غير مستقرة وهويات متغيرة . إن الراوى هو فى نفس الوقت روبى وليس روبى، وهو ابن لموظف ذى مرتبة متوسطة فى شركة سيارات فورد، ويبلغ من العمر عشرة أعوام . إن أخلاقيات الطبقة الوسطى الخاصة بعائلة روبى اليهودية يتم تقويضها بسبب الشهوانية الشاذة، والتى تعتبرها والدته جانبًا

(*) ليثوانيا هى إحدى جمهوريات الاتحاد السوفيتى السابق، وتقع على بحر البلطيق فى شمال شرق أوروبا، وعاصمتها فيلانوس أو فيلنا اختصارا .

عربيًا[٨٤]. إن الخدم المسلمين الذين يعملون لدى الأسرة يتحدثون الفرنسية. والعديد من الشخصيات الرئيسية فى الرواية ليسوا بالضبط كما يبدون، وينزلقون بسهولة فى داخل وخارج أدوار متعارضة ظاهريا. يوجد بالقصة فارس خيل سباق متقاعد يدعى جوزيف حمدى-على، وهو تركى مسلم تحول إلى اليهودية. إن ابنه المدعو ديفيد حمدى-على يعمل كفارس خيل سباق كذلك، لكن ليس لديه رغبة والده ذات الهدف الوحيد المتمثل فى الفوز. ويجسد منافس ديفيد، المدعو أحمد الطلعونى، تطلعات المصريين المسلمين واستياءهم من الأجانب والأقليات ذات الامتيازات. إن المنافسة بين الاثنين تشعل أحداث شغب يتميز بالمغالاة فى الوطنية. ومع ذلك فإن الطلعونى ليس مصريًا تقليديًا، لكنه بدوى على علاقة بزوجة القنصل البريطانى. ونظرا لاشتهاء الطلعونى النصر، فإن جوزيف حمدى-على ينظر إليه على أنه وريثه الروحى وأنه يستحق أن يحل محله عن ابنه ديفيد. يشير الحاخام فيرارا باستمرار إلى جوزيف باسمه المسلم وهو يوسف. وقرب نهاية حياته، يصاب جوزيف حمدى-على بالقلق من جراء احتمال أن يعاقبه الله بسبب تحوله إلى اليهودية. وبنفس الأسلوب المعتاد لدى المفكرين العقلانيين فى فترة التعايش المشترك فى شبه جزيرة أيبيريا(*)، فإن الإله الواحد قد أظهر وجوهًا مختلفة للمسلمين والمسيحيين واليهود[٨٥].

إن رواية «كاييتز ألكساندرونى» قد تلقت العديد من المقالات النقدية الإيجابية ولكن بشىء من الاستعلاء، حيث تجنبت الارتباط بأفكار الكتاب وعاملته على أنه عمل ممتع ومبهج يمكن اعتباره انحرافًا عن أو خلفية للتطورات السياسية الجارية[٨٦]. وقد أصيب النقاد بالضيق من جراء ملاحظتهم لتأكيد يتزاك جورميزانو-جورين على انتمائه لإقليم البحر المتوسط وجوانب هذا الانتماء. إن أحدهم لم يفهم القطعة الخاصة بفيلنا وأورشليم، وتساءل إذا ما كانت تعنى أن

(*) فترة ساد فيها التجانس والتسامح بين المسلمين والمسيحيين واليهود فى أيبيريا [والتى تضم إسبانيا والبرتغال حاليا] فى العصور الوسطى، وبالتحديد من القرن الحادى عشر حتى القرن الثالث عشر.

إسـرائيل مـا هى إلا غرس أجنبى فى الشـرق الأوسط[٨٧] . كمـا لـم يجـد آخر أى شىء إيجـابى على الإطلاق فى ذكـريات يتـزاك جـورمـيزانـو ـ جـوريـن عـن الإسكندرية، واختتم كـلامه قـائلا : «إذا كـانت هذه هى جوانب الانتمـاء للبـحر المتـوسط، فـعندئذ من الأفـضل لنا فى الوقـت الحـالى أن نظل على سـاحل بحـر البلطيق»[٨٨] .

وربما ردا على مثل هذا التمحور المتغطرس حول أوروبا، كـان الجزء الثانى من مشروع ثلاثية جورميزانو ـ جورين، وهو تحت عنوان «بلانش»، ذا أسلوب مُعاد للإشكيناز بشكل أكثر حدة . وعلى عكس جـاكلين كـاهانوف، كـان جورمـيزانو ـ جورين غير متأكـد من أن أوروبا ينبغى أن تكون العنصر السـائد فى الانتمـاء للبحر المتـوسط الذى يدافع عنه . لكنه ليس سـاذجـا، حـيث إن رواية «بلانش» تنغـمس مباشرة فى العـملية التاريخية التى أدت باليهـود إلى أن «يتركوا قدْر اللحم الخاص بالإسكندرية ليستبدلوا به بطاقات الحصص الغذائية الخاصة بإسرائيل فى أوائل فترة الخمسينيات» . لكن جـورميزانو ـ جورين كـذلك مدرك بنفس المقدار فقـدان طائفته لتراثهـا المتميز . إن رافاييل فيتـال، الذى كـان يغنى فى حـانات الإسكندرية، فقـد صوته «فى الصحراء المقفرة بين الإسكندرية وبيرشيبا» (بئر سبع)[٨٩] . ورغم تغير هوية يهـود الشـرق الأوسط من جـراء التكيف مع الخطاب الصـهـيـونى الأوروبى الإسرائيلى، إلا أن إعادة التأكيـد على تلك الهـوية عقب انتصار حزب الليكود فى انتخابات عـام ١٩٧٧ والسلام مع مصر قد مكنا جورميزانو ـ جورين من مـحاولة استعادة هذا الصوت اليهودى المصرى .

لم يتقـبل النقاد رواية «بلانش» قبـولا حسنـا . إن الناقد ذا النفـوذ «دان ميرون» (أستـاذ كرسى الأدب العبرى والمقارن بـالجامعة العبرية بأورشليم) صـرف النظر عنهـا بوصفهـا «مادة أدبية سكندرية دون المستوى»، كمـا أصـدر حكمه الشـخصى على كـامل جنس الكتابة اليـهودية الشـرقيـة بأنه «ظاهرة هامشية تمامـا» فى الأدب العبرى[٩٠] . قامت الناقدة «تامار وولف» كذلك بشجب «بلانش» بوصفهـا «مـادة

أدبية سكندرية دون المستوى» (ربما كان أحد هذيْن الناقديْن أقل من أن يكون مبدعا متفردا فى عمله [نظرا لتكرار نفس العبارة لدى كل منهما])، كما قامت بثقة بالنفس لا مبرر لها بتوبيخ جورميزانو-جورين لإقحامه مفارقة تاريخية بالرواية متمثلة فى قوله بأن أفلام الرسوم المتحركة الخاصة بسوبرمان (الرجل الخارق) وفلاش جوردون (وهو بطل يواجه كائنات أسطورية ومخلوقات غريبة ظهر لأول مرة عام ١٩٣٤) كان يتم عرضها فى دور العرض السينمائى بالإسكندرية فى فترة الأربعينيات[٩١]. ويبدو أنها تعتقد، مثل الكثير والكثير من الأشياء التى تقدرها وتعترف بها ثقافة جيل الكسب السريع الإسرائيلى، بأن هذه الأشياء هى نتاج فترة الثمانينيات.

إنى أشك أن أحد عناصر رواية «بلانش» التى أغضبت النقاد، رغم أن أحدا منهم لم يجرؤ على الإشارة إليه، هو تصويرها للنشاط الصهيونى بالإسكندرية فى أواخر فترة الأربعينيات بوصفه مشروعًا إشكينازى المنشأ عديم الفاعلية و الخبرة ودون أية جاذبية لدى الأعضاء الأصغر من عائلة روبى، فيما عدا ابنة العم المدعوة روزى ورافاييل فيتال ذا الشخصية السطحية المتقلبة. إن الشخصيات فى «كاييتز ألكساندرونى» و «بلانش» تقر بأنه لا مستقبل لليهود فى مصر، لكن مشاعر جورميزانو-جورين متناقضة بشأن الحل الصهيونى لمشكلتهم. وفى مقابلة تمت بعد ظهور «بلانش»، سخر جورميزانو-جورين من الادعاءات البطولية للحركة الصهيونية: «إن عملية سوزانا التى حدثت عام ١٩٥٤، والتى تم خلالها القبض على يهود وإعدامهم فى مصر، تكشف عن القاعدة الطفولية الصهيونية هناك»[٩٢].

وهكذا نعود إلى عملية سوزانا-حملة التجسس والتخريب التى قادتها إسرائيل-والتى بدأنا بها. لقد قضى روبير داسا أربعة عشر عاما فى سجن مصرى بسبب دوره فى تلك العملية التى أصابها الإخفاق التام. وفى عام ١٩٧٩، بعد مرور أحد عشر عاما، عاد إلى مصر كصحفى فى القسم العربى بالتليفزيون الإسرائيلى لكى يقوم

بالتغطية الصحفية لزيارة رئيس الوزراء حينئذ مناحم بيجين إلى الإسكندرية. وبعد مرور ثلاثة عشر عاما أخرى، قام فى النهاية بكتابة ذكرياته عن مصر، كما قام بوضع اسمه صراحة عليها[٩٣]. إن كتابه يحمل اسم بى - هازاراه لى - قاهير («عودة إلى القاهرة»)، وهو تقرير عن حوالى عشرين رحلة عودة قام بها إلى القاهرة منذ عام ١٩٧٩ ممزوجة بملخص لأحداث عملية سوزانا ومحاكمة المشتركين فيها وتجربتهم فى سجن طُرة. إن قيام وزارة الدفاع الإسرائيلية بنشر هذا الكتاب سمح بردّ دَيْن مستحق منذ زمن طويل لمؤلفه وإشراف على محتوياته.

هل أثبت روبير داسا، عندما سُمح له بأن يبدى رأيه فى هويته، توكيدات أفيزير جولان بشأن هوية اليهود المصريين والتى بدأنا بها هذا الفصل؟ إن داسا يتأرجح بين عناصر السرد الرسمى المهترئة، حيث لم تكن الدعوى القضائية بالقاهرة سوى محاكمة استعراضية[٩٤]؛ وكان بول فرانك عميلاً مزدوجًا قام بإفشاء سر الشبكة[٩٥]؛ كما إن داسا لم يشعر بأى ارتباط بمصر[٩٦] - و بين ما تم اكتشافه عن العملية وأدى إلى تقويضها. لقد نشأ داسا فى منطقة سكندرية مختلطة بلا أية معاداة ظاهرة لليهود[٩٧]. وكان والداه يهوديين شرق أوسطيين من القدس واليمن هاجرا إلى مصر فى القرن العشرين. لقد كانت الحركة الصهيونية «شيئا استثنائيا تماما بالنسبة لطائفة اليهود المصريين»[٩٨]. لم يكن هناك أعضاء آخرون فى أسرته صهاينة. لقد تزوجت شقيقته بمصرى مسلم، وعاشت معه فى حى المنتزه الراقى بالإسكندرية فى الوقت الذى كُتب فيه كتابه[٩٩].

إن ما يشغل ذهن داسا بشكل رئيسى هو اتهامه المتكرر للسلطات العسكرية والسياسية الإسرائيلية بأنها لم تتحمل المسئولية بشكل تام عن العمليات التى قام بها هو وزملاؤه من أجل الدولة. إنه يتهم شخصيتين ذواتى هالة أسطورية فى تاريخ المؤسسة الأمنية بإسرائيل - ديفيد بن - جوريون وموشى دايان - بالإخفاق فى طلب إطلاق سراحهم فى تبادل السجناء الذى حدث عقب حرب ١٩٥٦، وذلك لأنهم كانوا مصدر إحراج سياسى، وقد تسبب ذلك فى أنهم قد قضوا اثنى

عشر عاما أخرى فى السجن بشكل غير ضرورى(١٠٠) . وعن طريق التركيز على مثل هذه القضايا، فإن اتهامات داسا تعزز من قوة خطاب الأمن القومى الذى يتحكم فى مناقشة فضيحة لافون فى إسرائيل . إن داسا لم يسأل قط الأسئلة التالية : ماذا كان الهدف من وراء الأوامر التى قام بتنفيذها؟ هل كان هناك مبرر للمخاطرة بطائفة اليهود المصريين بأكملها من خلال إصدار الأوامر له ولزملائه بإلقاء قنابل على أهداف مدنية فى مصر؟ علامَ يدل هذا النشاط ضمنيا بالنسبة إلى أولويات إسرائيل السياسية؟ ما تأثير فضيحة لافون على العلاقات المصرية الإسرائيلية؟

إن اعترافات داسا بشأن أنه يتوق إلى الارتباط بمصر تضعف من مكانة العديد من العناصر المعيارية لكتاب «عودة إلى القاهرة» (والخاصة بالنظرة الدونية للأوطان السابقة لليهود) حيث يقول فى ذلك : «لم يكن حضورى إلى مصر كسائح . أنا لم ولن أكون سائحا هناك . لقد حضرت كمواطن حر، وهناك فقط أستطيع أن أعبّر عن الشعور الكامل بالحرية»(١٠١) . وطوال الأعوام التى قضاها فى السجن، كان داسا يشعر بالحنين إلى الإسكندرية . وبعد مغادرة مصر، أخذ يحلم ويأمل بحلول اللحظة التى سوف يعود فيها(١٠٢) . وعندما قام بالفعل بزيارة الإسكندرية ثانية، شعر كما لو كان لم يغادرها قط . لقد ختم داسا وصفه لعذاباته بتصريحه الكاشف بما يلى : «لكى أشعر بحرية كاملة، كنت بحاجة إلى أن أسير بحرية فى شوارع القاهرة . عندئذ فقط شعرت بالفعل أنه حقا قد تم إطلاق سراحى»(١٠٣) .

إن اعتراف داسا بحاجته إلى اتصال مستمر بمصر يعتبر بمثابة رفض حاد لمحاولة أفيزير جولان احتواء عملية سوزانا فى إطار حدود السرد القومى الصهيونى، الذى ينظر إلى المصداقية والأمن اليهودى بوصفهما أمرين لا يمكن وجودهما إلا فى إسرائيل فقط . إن داسا، حتى وهو يبرر أعمال التجسس والتخريب التى قام بارتكابها فى حق مصر، يحذو حذو جاكلين كاهانوف ويتزاك جورميزانو - جورين، حيث يقر بأن سعادته تتطلب منه أن يحافظ على رابطة قوية بمصر . وفى

الحقيقة، فإن داسا يبدو كالمصاب بانفصام فى الشخصية فى عالم سياسى معاصر تحكمه الفكرة القائلة بأن الأفراد يجب أن يرتبطوا بدولة واحدة فقط.

إن كتابات روبير داسا وجاكلين كاهانوف ويتزاك جورميزانو - جورين تشهد على أن المفاهيم السائدة حاليا بشأن الهوية القومية والعاطفة القومية القاصرة على فئة معينة ما هى إلا تشكيل حديث نسبيا . إنها لا تتطابق مع أشكال المجتمع السياسى التى كانت موجودة سابقا فى مصر، كما أنها لا تتناسب بسهولة مع إسرائيل المعاصرة.

إن محاولة أفيزير جولان فرض تصور صهيونى للهوية اليهودية على «أبطال» عملية سوزانا تعتبر طمسا للهويات والمسيرات التاريخية اليهودية المصرية المتعددة الأصوات بشكل مركب. إن كلا من الرؤية الصهيونية للهوية اليهودية وإعادة التعبير بوضوح عن الهوية المصرية من منظور قومى قد أديًا فى النهاية إلى استبعاد اليهود من عضوية المجتمع السياسى المصرى. إن عملية سوزانا تساهم فى إلقاء الضوء على أحد الأمثلة العديدة التى كانت فيها إسرائيل متورطة بشكل نشط فى ذلك الاستبعاد. ويتفق جولان بالمثل مع التوقع الإشكينازى المعتاد بأن يهود الشرق الأوسط سوف يهجرون هوياتهم وثقافاتهم لكى يتم إدماجهم فى دولة إسرائيل الأكثر حداثة وحراكا. إن الكتابات المصرية اليهودية منذ جاكلين كاهانوف تتناقض مع هذا التوقع، وتكشف عن عدم كفاية الخطاب المرتكز على أهمية كيان الدولة، وكذلك عدم كفاية المفاهيم الخاصة بالأمة والمواطنة فى كل من مصر وإسرائيل.

الحواشى

١ ـ أفيزير جولان، كما أخبره مارسيل نينيو وفيكتور ليفى وروبير داسا وفيليب ناتانسو، عملية سوزانا (نيويورك: هاربر وراو، ١٩٧٨)، عنوان النسخة العبرية الأصلية: ميفتزا سوزانا (أورشليم: إيدانيم، ١٩٧٦).

٢ ـ المرجع السابق، ص ٥ ـ ٦ .

٣ ـ صحيفة الأهرام، ٦ أكتوبر ١٩٥٤، ص ١ .

٤ ـ مصر، وزارة الإعلام، قصة التجسس الصهيونى فى مصر (القاهرة: وزارة الإعلام [١٩٥٥])، ص ٢٥ و٦١ .

٥ ـ قسم البث الإعلامى الخارجى، ٦ يناير ١٩٥٥، مقتبسة فى دون بيريتز، «اليهود المصريون اليوم» (تقرير تم إعداده للجنة اليهودية الأمريكية، فرع لجنة إسرائيل، يناير ١٩٥٦)، ص ٣٥ ـ ٣٦، اللجنة اليهودية الأمريكية/ وثيقة معتمدة وممولة ـ ١/ صندوق ١٥ .

٦ ـ مجلة المصور، ١٥ أكتوبر، ٢٩ أكتوبر، ١٧ ديسمبر ١٩٥٤؛ خاصة ما كتبه حسان الحسينى تحت عنوان «مع جواسيس إسرائيل فى السجن»، ٧ يناير ١٩٥٥ .

٧ ـ موريس فارجيون (المحرر)، السجل السنوى التاريخى ليهود مصر والشرق الأدنى، ١٩٤٢ (القاهرة: جمعية الإصدارات التاريخية اليهودية المصرية، ١٩٤٣)، ص ١١٧ .

٨ ـ المرجع السابق، ص ١١٨ .

٩ ـ موريس فارجيون (المحرر)، السجل السنوى التاريخى ليهود مصر والشرق الأدنى، ٥٧٠٦/ ١٩٤٥ ـ ١٩٤٦ (القاهرة: جمعية الإصدارات التاريخية اليهودية المصرية [١٩٤٥]، ص ٨٠ ـ ٨٦ .

١٠ ـ إرنست رينان، ما هى الأمة؟ (باريس: بيير بوردا وابنه، ١٩٩١)، ص٣٤ .

١١ ـ ألبير د. موصيرى، «آمال عجوز صهيونى»، صحيفة إسرائيل ٦ (رقم ١٢، ٢٠ مارس ١٩٢٥): ١، مقتبسة فى مايكل م. لاسكيار، يهود مصر، ١٩٢٠ ـ ١٩٧٠: فى وسط الحركة الصهيونية ومعاداة السامية وصراع الشرق الأوسط (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، ١٩٩٢)، ص٥١ .

١٢ ـ موريس مزراحى، مصر ويهودها: الزمن الماضى، القرنان التاسع عشر والعشرون (جينيف: مطبوعات أفينير، ١٩٧٧)، ص ٣٧ ـ ٤٤؛ جودرون كرامر، اليهود فى مصر الحديثة، ١٩١٤ ـ ١٩٥٢ (سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، ١٩٨٩)، ص ١٢٦ و١٢٨ .

١٣ ـ شلومو كوهين ـ تزيدون، دراماه بى ـ ألكسندريه فى ـ شنى هاروجى مالخوت: ميهندس ش. عازر فى ـ دكتور م. مرزوق (تل أبيب: سجيال، ١٩٦٥).

١٤ ـ لتفاصيل أكثر عن القضايا التى فى هذه الفقرة، انظر الفصل الثالث.

١٥ ـ لاسكيار، يهود مصر، ص ١٨٧ .

١٦ ـ «تقرير مقدم من يهودى مصرى هاجر من مصر بنهاية عام ١٩٤٩ إلى قسم الشرق الأوسط بالوكالة اليهودية بشأن الوضع الحالى ليهود مصر»، ص ١٣، ماتزاف ها ـ يهوديم بى ـ متسرايم، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٢/ لا يوجد تقسيم فرعى، السجلات المركزية الصهيونية اس٢٠/ ٥٥٢ .

١٧ ـ حاييم شاؤول، لى ـ ماهليكيت ها ـ ميزراح ها ـ تيخون، القاهرة، ١٢ مارس ١٩٥٠، السجلات المركزية الصهيونية اس ٢٠/ ٥٥٢/ ٨٥١/ ٧١/ ٢٨٧٥٤ .

١٨ ـ فيليكس بنزاكين، «تاريخ يبحث عن مؤرخ»، الشمعدان (مطبوعة شهرية تصدر عن جماعة أبناء إسرائيل، نيوبيرا، نيويورك)، تمت إعادة طبعه فى جوشن: ألون موريشيت يهودوت ميتسرايم رقم ٧ (ديسمبر ١٩٨٨): ١١ .

١٩ ـ للتوسع فى النقاط التى وردت فى هذه الفقرة انظر: آرون رودريج، «الاختلاف والتسامح فى الإمبراطورية العثمانية» (مقابلة مع نانسى رينولدز)، مجلة ستانفورد النقدية للدراسات الإنسانية ٥ (رقم ١، ١٩٩٥): ٨٠ ـ ٩٠ .

٢٠ ـ من أجل الاطلاع على صورة إجمالية لهذه التوجهات، انظر: إسرائيل جيرشونى وجيمس ب. جانكوفيسكى، فيما وراء وادى النيل: إعادة تعريف الأمة المصرية، ١٩٣٠ ـ ١٩٤٥ (كيمبريدج: مطبعة جامعة كيمبريدج، ١٩٩٥).

٢١ ـ شيمون شامير، «تطور قوانين الجنسية المصرية وتطبيقها على اليهود فى فترة الملكية»، فى شيمون شامير (محرر)، يهود مصر: مجتمع بحر متوسط فى العصر الحديث (بولدر: مطبعة وستفيو، ١٩٨٧)، ص ٤١ و٥٨ .

٢٢ ـ المرجع السابق، ص ٣٤ .

٢٣ ـ «بيولوت ها ـ هاجاناه بى ـ ميتسرايم، ١٩٤٧»، أفيجدور (ليفى أفراهامى) لى ـ ها ـ راماه، ١ سبتمبر ١٩٤٧، أرخيون ها ـ هاجاناه (تل أبيب) ١٤/ ١٠٢٤ .

٢٤ ـ لا توجد إحصائيات متاحة، لكن شهادة اليهود المصريين بشأن هذه النقطة تكاد تشكل إجماعا.

٢٥ ـ صحيفة الكليم، ١ أبريل ١٩٤٥، ص ٢؛ ١ أبريل ١٩٥٠، ص ٢ ـ ٣ .

٢٦ ـ فى مناقشة مع موريس فريد موسى (موريس شماس)، أوضح الحاخام الأكبر حاييم ناحوم أن كلمة «ملة» فى اللغة التركية تعنى «شعب» وليس طائفة دينية، ولهذا السبب أطلق اليهود الربانيون على مجلس طائفتهم اسم «المجلس الطائفى». انظر صحيفة الكليم، ١٦ يونيو ١٩٥٠، ص ٦ . وبصرف النظر عن جانبها الاشتقاقى، فإن العبارة التى استعملها المجلس القرائى لا يمكن إلا أن تستحضر إلى الذهن المفهوم العثمانى المتأخر الخاص بالملة.

٢٧ ـ صحيفة الكليم، ١ أبريل ١٩٤٥، ص ٢ .

٢٨ ـ صحيفة الكليم، ١ سبتمبر ١٩٤٥، ص ١٠ . ربما كانت هناك صيغة أكثر علمانية لتقديم العزاء للأمة الإسلامية أو المسلمين المصريين.

٢٩ ـ صحيفة الكليم، ١٦ نوفمبر ١٩٤٥، ص ٦ .

٣٠ ـ صحيفة الكليم، ١ يناير ١٩٤٦، ص ٦ .

٣١ ـ متاتيا إبراهيم راسون، «القراءون فى العصر الإسلامى»، صحيفة الكليم، ١ ديسمبر ١٩٤٥، ص٥؛ «القراءون فى مصر»، المرجع السابق، ١ يونيو ١٩٤٨، ص ٢ .

٣٢ـ يوسف زكى مرزوق، «سمعتُ . . ولكن لم أصدق»، صحيفة الكليم، ١ يونيو ١٩٤٨، ص ٥، أكد موريس شماس على الملاحظات التى وردت فى هذا المقال: مقابلة، أورشليم، ٥ مايو ١٩٩٤ .

٣٣ـ على سبيل المثال، قام محرر صحيفة الكليم بإجراء مقابلة صحفية مع خمس شابات أثناء رحلة إلى المعادى قامت برعايتها جمعية الشباب اليهودى القرائى ونشرت صورهن فى الصحيفة. وقد اعتبر ذلك خطوة جريئة نظرا للعديد من الأفكار المحافظة والقيود الاجتماعية على النساء والتى كانت سائدة فى الطائفة؛ صحيفة الكليم، ١ يونيو ١٩٤٥، ص ٦ـ٧ .

٣٤ـ صحيفة الكليم، ١٦ نوفمبر ١٩٤٦، ص ١٢ . انظر كذلك مقدمة توفيا بن سيمحا ليفى بابوفيتش، إن لم أسأل نفسى فمن يسألنى (القاهرة: جمعية الإخوان القرائين، ١٩٤٦).

٣٥ـ إيلى أمين ليشع، «مكانة طائفة القرائين فى مصر»، صحيفة الكليم، ١ يناير ١٩٤٧، ص ٣ .

٣٦ـ راسون، «القراءون فى العصر الإسلامى».

٣٧ـ صحيفة الكليم، ١ مارس ١٩٤٧، ص ١؛ راسون، «القراءون فى العصر الإسلامى»؛ «القراءون فى مصر»، المرجع السابق، ١ يونيو ١٩٤٨، ص ٢ .

٣٨ـ انظر جويل بينين، «الطبقة الكاتبة: العمال والشعر العامى المصرى الحديث (الزجل)»، مجلة علم العروض اليوم ١٥ (رقم ٢، ١٩٩٤): ١٩١ـ٢١٥ .

٣٩ـ «القراءون فى مصر»، صحيفة الكليم، ١ يونيو ١٩٤٨، ص ٢ .

٤٠ـ صحيفة الكليم، ١ ديسمبر ١٩٤٥، ص ٣؛ المرجع السابق، ١ يونيو ١٩٥١، ص ٤ـ٥؛ المرجع السابق، ١٦ ديسمبر ١٩٥٣، ص ٢؛ المرجع السابق، ١٦ ديسمبر ١٩٥٤، ص ٢ـ٣؛ المرجع السابق، ١٦ ديسمبر ١٩٥٥، ص ٦ .

٤١ـ راسون، «القراءون فى العصر الإسلامى»؛ «القراءون فى مصر»، المرجع السابق، ١ يونيو ١٩٤٨، ص ٢ .

٤٢ـ إيلى أمين ليشع، «القراءون فى مصر»، صحيفة الكليم، ١٦ يونيو ١٩٤٦، ص ٨ .

٤٣ـ أحمد صفوت باشا المحامى، «قضاء الطوائف الملية و(كلام غير واضح)»، صحيفة الكليم، ١٦ نوفمبر ١٩٥٠، ص ٤ و١٤ . ورغم ذلك فعندما تم إلغاء المحاكم الطائفية عام ١٩٥٥، قامت الطائفة بتأييد القرار علانية. انظر أبو يعقوب، «توحيد القضاء»، المرجع السابق، ١ نوفمبر ١٩٥٥، ص ٢ .

٤٤ـ ى ك [مال]، «الجنسية المصرية وأداء المجلس الملى»، صحيفة الكليم، ١ مارس ١٩٥٠، ص ٦ .

٤٥ـ ليشع، «القراءون فى مصر».

٤٦ـ صحيفة الكليم، ١٦ أغسطس ١٩٤٧؛ المرجع السابق، ١٥ أكتوبر ١٩٤٩؛ المرجع السابق، ١٦ مايو ١٩٥١؛ المرجع السابق، ١٦ يوليو ١٩٥١؛ المرجع السابق، ١ فبراير ١٩٥٢؛ المرجع السابق، ١ أكتوبر ١٩٥٢ .

٤٧ـ الإشارة الوحيدة إلى أى شىء يمكن أن يعتبر صهيونيًا، ووردت فى صحيفة الكليم فى الفترة بين ١٩٤٥ و١٥ مايو ١٩٤٨، وهى الفترة التى كان النشاط الصهيونى فيها قانونيا فى مصر، هى خطاب إلى المحرر قام بكتابته «ليبتو إبراهيم» نونو فى ١ يوليو ١٩٤٥، ص ١١ . لقد شجع الشباب القرائين

على الاستقرار بأورشليم نظرا لأنه كان يوجد قرائى واحد فقط مقيم هناك حاليا، ولا يستطيع أن يوفى بالتزاماته الدينية بمفرده. تمت صياغة هذا الاقتراح بتعبيرات طائفية دينية بشكل كامل، ولم يتم استعمال المفردات السياسية للحركة الصهيونية. لم يكن نونو يقوم بإرسال مشاركات منتظمة إلى صحيفة الكليم، كما لم يكن بالمثل أحد قادة الطائفة المعترف بهم. تشير كرامر فى كتابها «اليهود فى مصر الحديثة» إلى هذا الأمر على أنه دعوة للـ«إيلاياه». (جمعها «إيلايوت»، وتعنى «الصعود» أو «الارتقاء»، والمقصود بذلك وصول اليهود كأفراد أو جماعات من المنفى أو الشتات للعيش فى أرض إسرائيل) نظرا لأنه يبدو أن كرامر لم تطّلع على صحيفة الكليم، فإنى أشك أنها قد اعتمدت على رأى سهام نصار فى كتابها المدعو «اليهود المصريون بين المصرية والصهيونية» (بيروت: دار الوحدة، ١٩٧٩)، ص ٧٥. لنقد سهام نصار انظر الفصل التاسع.

٤٨ـ شهادة لازير بيانكو (قام شلومو باراد بإجراء المقابلة معه، ٦ مارس ١٩٨٥)، مركز يتزاك تابنكين للبحث والتوثيق التابع لحركة الكيبوتز المتحدة.

٤٩ـ المرجع السابق؛ نيللى مصلياح، مقابلة، سان فرانسيسكو، ٨ مايو ١٩٩٢؛ موريس شماس، مقابلة، أورشليم، ٥ مايو ١٩٩٤.

٥٠ـ يوسف مرزوق، مقابلة، تل أبيب، أجرى المقابلة شلومو باراد، ١٧ يوليو ١٩٨٥. (تفضل شلومو باراد بإعطائى شريط التسجيل الخاص بهذه المقابلة).

٥١ـ المرجع السابق.

٥٢ـ بشأن سيرة يوسف أصلان قطاوى، انظر كتاب كرامر «اليهود فى مصر الحديثة»، ص ٩٤ـ١٠١؛ وكتاب إيريك ديفيس «تحدى الحركة الاستعمارية: بنك مصر والتصنيع المصرى، ١٩٢٠ـ١٩٤١»، (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٨٣)، ص ٩٣ـ٩٧؛ وفارجيون، السجل السنوى التاريخى ليهود مصر والشرق الأدنى، ١٩٤٢، ص ٢٤٨.

٥٣ـ ديفيس، تحدى الحركة الاستعمارية، ص٩١ـ٩٧.

٥٤ـ كرامر، اليهود فى مصر الحديثة، ص ٩٥ و١٩٥.

٥٥ـ صحيفة إسرائيل، ١٨ نوفمبر ١٩٣٧، مقتبسة فى مقال لبات يائور عنوانه «الحركة الصهيونية فى البلاد الإسلامية: حالة مصر»، نشرة مكتبة واينير ٣٠، غير محدد (رقم ٤٣ـ٤٤، ١٩٧٧): ٢٧.

٥٦ـ كرامر، اليهود فى مصر الحديثة، ص ١٠١ـ١٠٢.

٥٧ـ ر. قطاوى وإ. ن. جور، «وجهة نظر الطوائف اليهودية فى مصر: مذكرة بشأن القضية اليهودية»، السجلات المركزية الصهيونية اس٢٥/٥٢١٨.

٥٨ـ كرامر، اليهود فى مصر الحديثة، ص ٢٠١ـ٢٠٢.

٥٩ـ انظر إدنا بوناسيش وجون موديل، الأساس الاقتصادى للتضامن العرقى (بيركلى: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٠)، ص ١١٠.

٦٠ـ بشأن عائلة شيكوريل والتاريخ القديم للمتجر، انظر كتاب كرامر «اليهود فى مصر الحديثة»، ص ٤٤ـ ٤٥ و١٠١ و١٠٧ و٢١٣؛ وكتاب روبرت إل. تيجنور «المؤسسات التجارية الحكومية والخاصة

والتغير الاقتصادى فى مصر»، ١٩١٨ ـ ١٩٥٢ (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٨٣)، ص ٦٠، ٦٦، ١٠٢؛ وكتاب ميزراحي «مصر ويهودها»، ص ٦٤ ـ ٦٥؛ وفارجيون، السجل السنوى التاريخى ليهود مصر والشرق الأدنى، ١٩٤٢، ص ٢٥٠؛ وكتاب نبيل عبد الحميد سيد أحمد «الحياة الاقتصادية والاجتماعية لليهود فى مصر»، ١٩٤٧ ـ ١٩٥٦ (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٩١)، ص ٣٨ ـ ٤٠.

٦١ ـ كرامر، اليهود فى مصر الحديثة، ص ١٠٧.

٦٢ ـ إى. جى. بلاتنر (محرر)، الأعضاء البارزون فى المجتمع المصرى: السجل السنوى التاريخى لطبقة الصفوة فى مصر (موسوعة الشخصيات المصرية) [العنوان يختلف] (القاهرة: المطبوعات الفرنسية، ١٩٤٧، ١٩٥٢، ١٩٥٤، ١٩٥٦، ١٩٥٩). قامت ايثيل كاراسو بإجراء تحليل سكانى أقل شمولية فى عمل عنوانه «الطائفة اليهودية فى مصر من ١٩٤٨ إلى ١٩٥٧» (رسالة ماجستير فى التاريخ المعاصر بجامعة باريس العاشرة، ١٩٨٢)، ص ٣١ وما يليها.

٦٣ ـ آرون رودريج، اليهود الفرنسيون واليهود الأتراك: الاتحاد الإسرائيلى العالمى وسياسة التعليم المدرسى اليهودى فى تركيا، ١٨٦٠ ـ ١٩٢٥ (بلومينجتون: مطبعة جامعة إنديانا، ١٩٩٠).

٦٤ ـ فيكتور د. صنوع، «طفولة يهودية فى القاهرة»، فى كتاب فيكتور دى. صنوع (محرر)، مجالات العطايا: دراسات تكريما لرفاييل باتاى (رذرفورد، نيوجيرسى: مطبعة جامعة فارلى ديكنسون، ١٩٨٣)، ص. ٢٨٣.

٦٥ ـ جاكلين كاهانوف، «مى ـ ميزراح شيميش» (تل أبيب: ياريف ـ هادار، ١٩٧٨)، ص ١٧. ظهرت النسخة الإنجليزية من هذا المقال تحت عنوان «طفولة فى مصر» فى مجلة أورشليم الفصلية رقم ٣٦ (صيف ١٩٨٥): ٣١ ـ ٤١. لقد قمت بتصحيح حذف كلمة هامة فى نسخة مجلة أورشليم الفصلية غيرت المعنى تماما.

٦٦ ـ من أجل معرفة التاريخ السياسى لها ـ شومر ها ـ تزائير والمابام انظر كتاب جوئل بينين «هل كان العلم الأحمر يرفرف هناك؟ السياسة الماركسية والصراع العربى الإسرائيلى فى مصر وإسرائيل، ١٩٤٨ ـ ١٩٦٥» (بيركلى: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٠).

٦٧ ـ جاك حسون، مقابلة، باريس، ٣٠ مايو ١٩٩٤.

٦٨ ـ المرجع السابق؛ «هيتكاتفويوت شل فاأدات هول إيم شليهيم فى ـ إيم ستيفيم»، خاصة «دواه أل ها ـ تنواه بى ـ ميتسرايم فى ـ هيسولاه»، ٩ يوليو ١٩٥٢، مركز يتزاك تابنكين للبحث والتوثيق التابع لحركة الكيبوتز المتحدة، هاتيفا ٢ ـ هول. ميكهال ١. تيك ٢ و «هيتكاتفويوت شل بيليم إيم ها ـ ميركاز با ـ آريتز»، هاتيفا ٢ ـ هول. ميكهال ١. تيك ٣.

٦٩ ـ ذكر لاسكيار فى كتابه «يهود مصر»، ص ١٥٥، تقريرا مجهولا من مكتب مستشار وزارة الخارجية الإسرائيلية للمهام الخاصة (الذى وجدته فى السجلات المركزية الصهيونية تحت رقم اس ٤١/ ٤٤٩/ بيت/ ١/ ٨٥١/ ٧١، ٢٠ يونيو ١٩٥١) يدعى أنه فى يونيو ١٩٥١ تم طرد ثلاثين عضوا كبيرا من ها ـ شومر ها ـ تزائير بسبب أن ولاءهم الأول موجه للاتحاد السوفيتى والماركسية بدلا من الحركة الصهيونية

ودولة إسرائيل. إن العديد من قادة الحركة، ومن بينهم ألبرت عمار ونينيت بيكيوتو برونستاين وبينى أهارون، والذين كانوا يشغلون مراكز مسئولة، قد أنكروا هذا الأمر بشكل قاطع فى مقابلة تم إجراؤها معهم فى تل أبيب فى ٢٨ أبريل ١٩٩٤، وربما كان مصدر لاسكيار تقريرا تم إعداده للطعن فى سمعة المابام.

٧٠- قبل أن تصبح مارسيل نينيو جاسوسة لإسرائيل كانت عضوة (وطبقا لبعض الروايات كانت فقط مؤيدة) في ها-شومر ها-تزائير. وكان شقيقها إيزاك شيوعيًا. تم اعتقال أهارون كوستى (كيشيت)، رئيس فرع ها-شومر ها-تزائير فى الظاهر، فى معتقل الهاكستب فى ١٥ مايو ١٩٤٨. وكان شقيقه رالف شيوعيًا. كانت إيمى سيتون بيريسى عضوا فى اللجنة المركزية للحركة الديمقراطية للتحرر الوطنى ذات التوجهات الشيوعية. وكان زوج شقيقتها المدعو فيكتور بيريسى أمين سر (سكرتير) ها-شومر ها-تزائير فى مصر فيما بين عامى ١٩٥٠-٥١، كما كان أحد أقاربها يمتلك وكالة سفريات لعبت دورا فعالا فى تنظيم الهجرة غير الشرعية لإسرائيل. تم اعتقال أبراهام ماتالون، رئيس هى-هالوتز، بوصفه صهيونيًا عام ١٩٤٨. وكان ابن عمه جو ماتالون شيوعيا.

٧١- راحيل ماكابى، ميتسرايم شيلى (تل أبيب: سيفريات ها-بواليم، ١٩٦٨)، ص ٩٠.

٧٢- المرجع السابق، ص ٩.

٧٣- المرجع السابق، ص ٣٠.

٧٤- المرجع السابق، ص ١٠ و٦٠ و٨٣ و٨٤-٨٦.

٧٥- راحيل ماكابى، «ميتسرايم شيلى»، صحيفة هوتام، ١٤ أغسطس ١٩٦٨، ص١٢.

٧٦- كاهانوف، مى-ميزراح شيميش، ص ١٧.

٧٧- المرجع السابق، ص ٢٩.

٧٨- المرجع السابق.

٧٩- المرجع السابق، ص ٣١.

٨٠- جاكلين [كاهانوف] شوحيط، سلم يعقوب (لندن: مطبعة هارفيل، ١٩٥١).

٨١- ريفكا جورفين، «اشلايوت بوريوت»، صحيفة عال ها-ميشمار، ٢٠ نوفمبر ١٩٥٩، ص ٦.

٨٢- يائيراه جينوسار، «اوتزمات ها-كفيلوت»، مجلة إيتون ٧٧ (رقمى ٨-٩، مايو-يونيو ١٩٧٨): ١٤.

٨٣- يتزاك جورميزانو-جورين، كاييتز ألكساندرونى (تل أبيب: أم اوفيد، ١٩٧٨)، ص ٩.

٨٤- المرجع السابق، ص ١٣٤.

٨٥- المرجع السابق، ص ١٣٦.

٨٦- شولاميت كوريانسكى، «كمو شاهار شى-نيردام»، مجلة مازناييم نن (رقم ١، ١٩٧٩): ١٥١-١٥٢؛ يسرائيل براماه، «أليكسندريه، هازارتو ايلياخ شينيت»، مجلة اخشاف ٣٩-٤٠ (ربيع-صيف ١٩٧٩): ٣٤١-٤٤. إن جيرشون شاكيد يتبنى رأيًا مشابهًا، حيث يقوم صراحة بوضع كاييتز ألكساندرونى والروايات الأخرى من نفس الجنس الأدبى على «هامش الحياة الأدبية» من خلال

وصفها بأنها «اغترابية - شعبية» فى كتابه المعتمد عن تاريخ الأدب الروائى العبرى المسمى ها - سيبوريت ها - إيفريت، ١٨٨٠ - ١٩٨٠، الجزء ٤ (تل أبيب: ها - كيبوتز ها - ميوحاد وكيتير، ١٩٩٣)، ص ١٧٣ و١٨٧ .

٨٧ - إيزاه بيرليس، «سيبوراه شل ألكسندريه»، صحيفة عال ها - ميشمار، ٢٩ ديسمبر ١٩٧٨ .

٨٨ - إيستر إيتينجير، عرض نقدى لـ «كاييتز ألكساندرونى»، مجلة ييروشالاييم ١٣ (رقم ٣، تاف شين لاميد تيت): ٩٢ .

٨٩ - يتزاك جورميزانو - جورين، بلانش (تل أبيب: آم اوفيد، ١٩٨٧)، ص ٨٠ و٨١ .

٩٠ - دان ميرون، «ها - جينراه ها - يام - تيخونى ها - يهودى با - سافروت ها - يسرائيليت»، صحيفة ها - اولام ها - زيه، ٨ ابريل ١٩٨٧ . يناقش ميرون كذلك رواية أمنون شاموش المدعوة «ميشيل عازرا سافرا أو - فاناف» والتى تدور أحداثها بمدينة حلب السورية .

٩١ - تامار وولف، «كيتش أليكسندرونى»، مجلة إيتون ٧٧ (رقم ٨٧، أبريل ١٩٨٧): ٧ .

٩٢ - آنات ليفيت، مقابلة مع يتزاك جورميزانو - جورين، صحيفة معاريف، ٦ فبراير ١٩٨٧ .

٩٣ - روبير داسا، بى - هازاراه لى - قاهير (تل أبيب: ميسراد ها - بيتاهون، ١٩٩٢).

٩٤ - المرجع السابق، ص ٧ .

٩٥ - المرجع السابق، ص ١٨ و٣٠ .

٩٦ - المرجع السابق، ص ١٤ .

٩٧ - المرجع السابق، ص ١١ و١٢ .

٩٨ - المرجع السابق، ص ١٣ .

٩٩ - المرجع السابق، ص ١٥ .

١٠٠ - المرجع السابق، ص ١٠٠ و١٠٢ و١٠٥ و١٠٦ .

١٠١ - المرجع السابق، ص ٨ .

١٠٢ - المرجع السابق، ص ١٠ .

١٠٣ - المرجع السابق، ص ١١١ .

الفصل الثالث

مواطنون وذِمّيُّون ومخربون

إذا كان الدم العربي قد أُهْرِق في فلسطين، فإن الدم اليهودى بالضرورة سوف يُهْرَق فى مكان آخر رغم كل الجهود المخلصة التى بذلتها الحكومات المعنية لكى تمنع مثل هذه الأعمال الانتقامية[1].

د. محمد حسين هيكل، مندوب مصر فى الأمم المتحدة، بمناسبة مشروع تقسيم فلسطين إلى دولتين: عربية ويهودية.

سرعان ما أعقب اندلاع الحرب العربية الإسرائيلية عام ١٩٤٨ أن بدأت الحكومة الإسرائيلية والمنظمات اليهودية فى الشتات مثل المجلس اليهودى العالمى واللجنة اليهودية الأمريكية والبناى بريث(*) فى إصدار تقارير تعبّر عن الانزعاج بشأن معاملة اليهود فى مصر وفى أماكن أخرى من العالم العربى[٢]. لقد ثار سخط تلك الهيئات بسبب حملات الاعتقال ومصادرة الممتلكات والاعتداءات الجسدية من قبل الحشود فى المدن والإجراءات التمييزية الموجهة ضد اليهود. كذلك اعترض المتحدثون الرسميون اليهود والإسرائيليون عندما قامت مصر بحظر النشاط الصهيونى، الذى كان شرعيا حتى عام ١٩٤٨، وأشارت تلك الهيئات إلى أنه حق إنسانى أصيل بالنسبة لليهود أن يشتركوا فى نشاط سياسى لمصلحة دولة فى حرب مع مصر.

(*) عبارة عبرية معناها «أبناء العهد»، وهى منظمة قام مجموعة من اليهود الألمان المهاجرين إلى الولايات المتحدة بتأسيسها فى عام ١٨٤٣ للعمل فى مجموعة متنوعة من النشاطات الإنسانية والتطوعية، ومن بينها تعزيز حقوق الإنسان ومساعدة المستشفيات وضحايا الكوارث الطبيعية، وإعطاء منح دراسية للطلبة الجامعيين اليهود ومقاومة العنصرية ومعاداة السامية.

إن هذه الإدانات العامة للانتهاكات الخاصة بالحقوق اليهودية قد تم وضعها فى إطار خطاب تحررى علمانى متعلق بالمواطنة والحقوق، حيث تطور هذا الخطاب فيما بين عصر التنوير (القرن الثامن عشر) والثورة الفرنسية (١٧٨٩). لقد افترضوا، أو تصنعوا الافتراض، بأنه بالإمكان - وينبغى - أن تظل حياة اليهود فى مصر غير خاضعة لتأثير الصراع العربى الإسرائيلى. فطبقا لمبدأ أن الدولة القومية تمثل كل المواطنين الذين يتشاركون فى حقوق والتزامات متساوية، لم يكن من العدل بمكان أن يلقى اليهود تحديدا معاملة تمييزية.

إن المشروع الصهيونى قد برر نفسه من خلال نفس الخطاب الخاص بالمواطنة والحقوق المتعلق بعصر ما بعد التنوير. لكن الخطاب الصهيونى كذلك يعتمد على مفاهيم عضوية غير متحررة خاصة بالأمة، وذلك لأنه لم يَسْعَ إلى تمثيل اليهود الموجودين بالفعل، ولكن «الإنسان اليهودى الجديد» (الذى غالبا ما يتم تعريفه من خلال مصطلحات ذكورية صريحة) الذى سوف يتم خلقه فى الدولة اليهودية. إن معاملة إسرائيل لسكانها الأقلية لم تكن بأفضل حالا، بل مما يثير الجدل أسوأ، من معاملة مصر ليهودها من عام ١٩٤٨ إلى ١٩٥٦. كان معظم المواطنين الفلسطينيين العرب المقيمين فى إسرائيل خاضعين لحكم عسكرى حتى عام ١٩٦٦، كما كانت أراضيهم تخضع لإجراءات نزع ملكية واسعة النطاق من أجل مشاريع إنمائية مثل «تهويد الجليل» (منطقة فى شمال إسرائيل). لقد تم منع المواطنين العرب من الحصول على عضوية اتحاد نقابات العمال (الهستدروت) حتى عام ١٩٦٥، وغالبا ما تبع ذلك منع الحصول على عمل بالمثل، طبقا لمبدأ العمل الصهيونى الخاص بالعمال اليهود (عفوده إيفريت)[٣]. وهكذا فإن الصهاينة الذين وجهوا لوما عنيفا لمصر وغيرها من الدول العربية لإخفاقها فى التطبيق المتجانس للمبادئ التحررية بالنسبة لتعاملها مع المقيمين اليهود لديها، كانوا بالمثل غير متجانسين فى مفاهيمهم وممارساتهم. وبشكل عام فإن الرأى العام الدولى قد أخفق فى ملاحظة هذا التناقض؛ لأنه بعد الحرب العالمية الثانية كان إنكار الحقوق اليهودية يُعد بشكل واسع بمثابة جريمة ضد الإنسانية ورمز للفاشية السياسية (والفاشية نوع من الدكتاتورية العرقية)، بينما كان إنكار حقوق الفلسطينيين العرب، وغالبًا لم يكن

معترفًا بها على الإطلاق، فيُنظر إليه على أنه أثر جانبي عارض وغير هام لصنع الازدهار في الصحراء.

كان الانتقاد الصهيوني لمعاملة مصر لسكانها اليهود ذا أهداف متعددة. لقد كان تعبيرا عن الاهتمام بمصير إخوانهم اليهود؛ وسلاحًا دعائيًا في الصراع مع أعداء إسرائيل من العرب؛ وإظهارا لصحة الحل الصهيوني لـ «القضية اليهودية». إن قوائم انتهاكات الحقوق اليهودية التي قامت إسرائيل والمنظمات الصهيونية بإعدادها تحتوي بالتأكيد على مقدار ما من الحقيقة، لكنها بشكل جوهري خاطئة بشأن تشخيصها لظروف حياة اليهود في مصر. ونظرا لأن المعلومات المبنية عليها هذه القوائم كانت موضوعة في إطار من القدرية البكائية الجديدة التي تحيط بحياة اليهود في الشتات والمخاوف المبالغ فيها بشأن التكرار الوشيك للاضطهاد النازي الأسلوب، فقد كان من النادر احتواؤها على السياق السياسي والتاريخي الضروري للحكم على أهمية وجدية انتهاكات الحقوق اليهودية.

إن المشاعر والأفعال المعادية للسامية في مصر هي بشكل واضح ظواهر تنتمي إلى القرن العشرين، حيث أصبحت عناصر ذات أهمية عامة بسبب تفاقم الصراع العربي الصهيوني في فلسطين والتعاطف مع إيطاليا وألمانيا الذي أبدته دوائر سياسية معينة (خاصة ضباط الجيش) والتي كان أعضاؤها قد فهموا الفاشية في المقام الأول على أنها تَحَدٍّ للحركة الاستعمارية البريطانية. ومن أواخر الثلاثينيات فصاعداً امتزجت معاداة الصهيونية بمعاداة السامية بشكل متزايد وبدون تمييز. لكن بالنسبة لهذا الأمر لا يمكننا أن نلقي باللوم بالتساوي على كل الاتجاهات السياسية. لقد تركزت معاداة السامية في الجماعات السياسية ذات التوجه الإسلامي أو القومي المتطرف، ويمكننا الإشارة في هذا السياق بشكل بارز إلى جماعة الإخوان المسلمين ومصر الفتاة. وبالمقارنة، كان العديد من المصريين ذوي النفوذ السياسي، ومن بينهم معظم مؤيدي حزب الوفد ومنافسه الرئيسي حزب الأحرار الدستوريين، مستمرين في دعم المفاهيم التحررية العلمانية الخاصة بالمجتمع الوطني.

لم يكن بإمكان أية مناقشة لوضع اليهود فى مصر بعد عام ١٩٤٨ أن تكون مقنعة بدون الإقرار بأنه من عام ١٩٤٨ إلى عام ١٩٧٩ كانت مصر وإسرائيل فى حالة حرب. ولم يكن صحيحا على الإطلاق التأكيد على أن غزو مصر لإسرائيل فى ١٥ مايو ١٩٤٨ كان مدفوعا بحقد مُعاد للسامية. إن الصراع بين مصر وإسرائيل كان جزءا من صراع إقليمى سياسى وعسكرى تطور من خلال التصادم بين المستعمرين الصهاينة والسكان المحليين من العرب الفلسطينيين بشأن الأرض وأسواق العمل فى فلسطين/ أرض إسرائيل(٤). وفى أثناء هذا الصراع تورط كلا المعسكرين فى عملية تشويه سمعة تتسم بالعنصرية للطرف الآخر، وهو جانب مألوف فى دعاية حروب القرن العشرين. كان وضع اليهود المصريين محل تساؤل بشكل متناقض من ناحية كونهم مقيمين دائمين، مواطنين أو غير مواطنين (يُعَرَّفُون قانونيا على أنهم «رعايا محليون» بلا حقوق مواطنة)، ومن ناحية كونهم يوصفون فى الحضارة الإسلامية بأنهم ذميون (من أهل الذمة - وهم أناس «محميون» لديهم كتاب مقدس معترف به)، ومن ناحية التهديد الأمنى الحقيقى أو التخيلى الذى مثلوه للدولة المصرية. وفى نهاية الأمر، أدت ضغوط الحرب والهزيمة والفضائح التى أفقدت النظام الحاكم بأكمله لمصداقيته إلى جعل اليهود طرفا آخر مناسبا لأن تقوم مصر من خلال الوقوف ضده بتحديد ثقافتها السياسية فيما بعد الاستعمار.

إن العبارة التى تصدرت هذا الفصل مقتبسة من الكلمة التى ألقاها المندوب المصرى لدى الجمعية العامة للأمم المتحدة، وذلك قبل أيام قلائل من تصويت الجمعية على تقسيم فلسطين إلى دولة عربية ودولة يهودية. وبصفته عضوا بارزا فى حزب الأحرار الدستوريين، قدم محمد حسين هيكل نفسه بشكل موثوق به على أنه وطنى علمانى ينظر إلى المواطنين اليهود المصريين بوصفهم أعضاء ذوى عضوية كاملة فى المجتمع المصرى الوطنى. وحتى فى خضم أحداث الثورة العربية الفلسطينية التى اندلعت فيما بين عامى ١٩٣٦ و١٩٣٩، أصرت الصحيفة الأسبوعية الصادرة عن حزبه على التمييز بين المستعمرين الصهاينة فى فلسطين

ويهود مصر . لقد دافعت صحيفة «السياسة الأسبوعية» عن ولاء اليهود المصريين، كما أكدت على تضامنهم مع باقي الشعب المصرى بشأن قضية فلسطين[٥] . ورغم ذلك، تنبأ هيكل بشكل صحيح بأن الصراع العربى الصهيونى على فلسطين سوف يشمل دون رحمة اليهود المقيمين فى أماكن أخرى من العالم العربى . وبالمقارنة بالاتجاه اليهودى والصهيونى إلى إنكار العلاقة بين الصراع العربى الصهيونى ومصير يهود العالم العربى، فإن هيكل يقر بتلك الصلة ويوردها كحجة ضد تقسيم فلسطين .

تُعتبر عبارة هيكل التى توضح اهتمامه بسلامة يهود العالم العربى بالمثل تهديدا مُقَنَّعًا . إن إشارته إلى إمكانية الهجوم عليهم جسديا وماديا تشكل اعترافا بأن أمن ووضع اليهود كان رهن الظروف، كما يمكن أن يتأثر بشكل مُعاد بعوامل غير ذات صلة بولائهم للدول التى يقيمون بها . وإذا كان الأمن الجسدى وسلامة طائفة معينة من المقيمين بمصر يمكن تهديدهما بسبب تطورات سياسية فى دولة مجاورة ليس لهم سلطة عليها (كما كان الكثير منهم يعارضها)، فإذن كان من الواضح أنهم مشمولون بعنصر اختلاف يضفى عليهم وضعًا أقل درجة من هؤلاء الذين لا يمكن تهديدهم بنفس الشكل . وهكذا أظهر هيكل دون وعى منه أن التصريحات الرسمية للحكومة بأن مصر لا تعامل يهودها معاملة غير عادلة هى تصريحات غير وافية بالمطلوب، شأنها فى ذلك شأن التعبير الصهيونى المتكرر عن الرعب والهلع عند وصف الظروف التى أحاطت بحياة اليهود فى مصر بعد عام ١٩٤٨ .

فى واقع الأمر، أصبح يهود مصر رهائن فى انتظار نتيجة الصراع العربى الإسرائيلى . وقد اشترك كل من الحكومتين المصرية والإسرائيلية فى عملية أخذ الرهائن هذه، والتى كانت تخدم مصالحهما المتباينة . وبينما كانت هناك أقليات ضمن الطائفة اليهودية تتبنى وجهات النظر الرسمية الخاصة بالحكومة المصرية أو الإسرائيلية بشأن الصراع العربى الصهيونى ومضامينه بالنسبة لهما، فقد كافح أغلب أبناء الطائفة من أجل الحفاظ على مسافة اجتماعية تسمح لهم بالاحتفاظ

بكل من روابطهم العاطفية والسياسية والاقتصادية بمصر، وكذلك هوياتهم اليهودية، حتى لو كانت تلك المسافة قد تقلصت بشكل جوهرى بسبب مسيرة الصراع العربى الإسرائيلى وعملية القضاء على الاستعمار فى مصر.

الصراع العربى الإسرائيلى ويهود مصر

قبل اندلاع الثورة العربية فى فلسطين فيما بين عامى ١٩٣٦ - ١٩٣٩، كان التيار السائد بين المصريين المثقفين ينظر إلى اليهود المصريين على أنهم أعضاء ذوو عضوية كاملة فى الأمة(٦). كما كان التعليق السياسى العلمانى يميز بشكل واع بين اليهودية والصهيونية. لكن يبدو أن الصراع العربى اليهودى على حائط المبكى/ الحرم الشريف فى القدس عام ١٩٢٩ قد أضفى شرعية على تصوير الصراع العربى الصهيونى على أنه نزاع دينى بين المسلمين واليهود، كما قوض المفاهيم العلمانية الخاصة بنظام الحكم المصرى. وردا على المصريين الذين بدءوا فى تصوير الصراع من خلال إطار دينى وأخذوا دون تمييز يربطون بين يهود مصر والصهاينة فى فلسطين، قامت افتتاحية صحيفة الأهرام بمعاودة التأكيد على الأساس العلمانى للحركة الوطنية المصرية، وذلك عن طريق استحضار شعار ثورة ١٩١٩ الوطنية:- «مصر فوق الجميع: الدين لله والوطن للجميع»(٧).

قامت جماعة الإخوان المسلمين بمساندة القضية الفلسطينية أثناء الثورة العربية، وبذلك رسخت نفسها كقوة رئيسية فى الساحة السياسية المصرية. أخذت الجماعة فى تنظيم المتطوعين والمساعدات المادية لدعم الكفاح المسلح، كما أدارت حملة دعائية تهدف إلى جعل فلسطين قضية عربية وإسلامية. وكوسيلة لممارسة الضغط على السياسة الصهيونية فى فلسطين، دعت جماعة الإخوان المسلمين إلى مقاطعة التجار اليهود المصريين، والذين كان معظمهم غير صهاينة - فى تعبير عن عدم رغبة الجماعة فى التمييز بين اليهود والصهاينة.

وفى أثناء الثورة العربية، شرعت الصحف الإسلامية والوحدوية العربية والقومية المتطرفة فى مصر فى نشر حملات هجومية على اليهود، وليس فقط

الصهاينة، مكررة بعضا من نفس الآراء النمطية التى كانت منتشرة فى أوروبا حينئذ. قامت الصحيفة الوحدوية العربية المسماة بـ «الرابطة العربية» (والتى كان معظم كُتابها غير مصريين) بالشكوى من الهيمنة الاقتصادية اليهودية على مصر، مثلما فعلت صُحف منظمة مصر الفتاة فاشية الأسلوب. وعند إعلانها عن مقاطعة المتاجر اليهودية كجزء من حملتها المسماة بـ «اشترِ المصرى»، أكدت مصر الفتاة على أنها لا تنظر إلى اليهود على أنهم «مصريون حقيقيون». تم القبض كذلك على مؤيدين لمصر الفتاة لاشتراكهم فى دعاية معادية لليهود ومحاولتهم قذف الأحياء اليهودية بالقنابل. ومنذ عام ١٩٣٦ حتى نهاية الملكية، كانت التيارات السياسية الإسلامية والقومية المتطرفة والوحدوية العربية المعارضة لكل من الحكومات الوفدية والسعدية، التى تولت الحكم من ١٩٣٦ إلى ١٩٣٧ ومن ١٩٤٢ إلى ١٩٥٢، تؤكد على أن قضية فلسطين هى قضية سياسية مصرية.

إن أول إشارة إلى احتمال وجود أساس شعبى فى مصر للعمل المناضل المعادى للصهيونية، والذى وصل إلى معاداة السامية، كانت أحداث الشغب التى اندلعت فى ٢-٣ نوفمبر ١٩٤٥. فى منتصف شهر أكتوبر من نفس العام، دعت جبهة التنظيمات العربية والإسلامية، والتى تضم مصر الفتاة والإخوان المسلمين وجماعة الشبان المسلمين، إلى القيام بمظاهرات وإضراب عام بمناسبة الذكرى السنوية لصدور وعد بلفور، وهو يوم تقليدى عربى للاحتجاج على الصهيونية[٨].
وفى ٢ نوفمبر سار الآلاف من المواطنين إلى ميدان عابدين بالقاهرة، حيث خطب فيهم المرشد الأعلى للإخوان المسلمين «حسن البنا». وتبع تلك المسيرة قيام بعض المتظاهرين بدخول حارة اليهود ومهاجمة المتفرجين والمتاجر والمعابد. استمر الشغب لليوم التالى وامتد إلى المناطق الأوروبية الحديثة من القاهرة وإلى الإسكندرية، حيث كان ضحاياه الرئيسيون من غير اليهود. أسفرت تلك الأحداث عن مقتل ستة أشخاص وجرح مئات عدة، كما تم سلب ونهب عشرات المتاجر التى كان يمتلكها يهود وأقباط ومسلمون. كانت أخطر واقعة فى تلك الأحداث هى احتراق المعبد الإشكينازى بحى الموسكى بالقاهرة. وإذا كنا نعتقد أن هناك منطقًا

وراء العمل الجماعى للحشود، فإن اختيار هذا الهدف يوحى بأن أكثر اليهود عرضة للهجوم هم هؤلاء الذين كانوا مرتبطين بشكل وثيق بأوروبا. وما يعزز هذا الاستنتاج ظهور إصابات بين اليونانيين فى الإسكندرية.

قام كل من رئيس الوزراء النقراشى والملك فاروق وأمين عام جامعة الدول العربية المكونة حديثا عبد الرحمن عزام باشا جميعا بشجب العنف ضد اليهود المصريين. كما دعا الملك فاروق الحاخام الأكبر حاييم ناحوم إلى مقابلة رسمية، وكذلك قام رئيس الوزراء بزيارة الأماكن التى شهدت أحداث الشغب. كما قامت معظم الصحف المصرية بالمثل بإدانة أحداث الشغب. كما عارضت الشخصيات السياسية البارزة فى مصر حالات الهجوم على اليهود، ويعود ذلك بشكل واسع إلى خوفها من احتمال أن تؤدى تلك الأحداث إلى زعزعة النظام الحاكم وتقوية شوكة خصومه السياسيين. وغالبا ما تعتبر مثل هذه الدوافع التى تحركها المصلحة الشخصية أكثر مصداقية من البيانات الزائفة المعبرة عن المبادئ. لكن المصلحة الشخصية السياسية تخضع بالمثل لإعادة الحسابات فى ظل تغير الظروف. وعلى أية حال، لم تُؤَدِّ أحداث الشغب هذه إلى بداية فترة من العداء المتصاعد والمتواصل ضد اليهود فى مصر. أكثر من ذلك، حتى فى هذه اللحظة القاتمة، كان هناك مسلمون وأقباط قد تصرفوا بشكل جماعى وخاطروا بسلامتهم للدفاع عن اليهود ودعم مبدإ وجود دولة وطنية علمانية. وطبقا لرفعت السعيد، قام كل أعضاء الحركة الديمقراطية للتحرر الوطنى (حدتو) فى مدينة المنصورة، وهى مسقط رأسه، بالوقوف أمام متجر يمتلكه يهود لحراسته وحمايته من أى ضرر يمكن أن يُلحقه به المتظاهرون المحليون(٩). إن هذه المنظمة الماركسية شبه الشرعية قد أصرت بشدة على مبدإ الحفاظ على تمييز تام بين اليهود والصهاينة، وبين اليهود المواطنين وغير المواطنين، حتى إن أعضاء «حدتو» فى المنصورة كانوا مستعدين لتعريض أمنهم الشخصى للخطر عن طريق الاشتراك فى مظاهرة عامة، مما يتيح للشرطة فرصة حصر جميع الأعضاء المحليين المنتمين للمنظمة.

بعد اندلاع أحداث الشغب فى ٢ ـ ٣ نوفمبر ١٩٤٥، قام الحاخام الأكبر ناحوم

بالكتابة إلى رئيس الوزراء النقراشي بالنيابة عن الزعماء اليهود الصهاينة وغير الصهاينة محتجًا على العنف ضد الطائفة اليهودية. كما احتوى خطابه على شكوى مليئة بمشاعر حادة خاصة بسبب انتهاك قدسية المعبد الإشكينازى. لكن حتى عندما عبَّر الحاخام ناحوم عن تظلمات الطائفة اليهودية وطلبهم حماية سُلطات الدولة، فقد أيد الخطاب المصرى الرسمى بشأن العلاقات المصرية اليهودية عن طريق التأكيد على أن الطائفة اليهودية ظلت تتمتع بحقوق مساوية، كما أكد (بشكل غير صحيح) أنه لم يحدث انتهاك لقدسية أى معبد فى مصر منذ دخول الإسلام[١٠].

لقد اعتقد العديد من اليهود المصريين أنه نظرا لأنهم كانوا يتمتعون بمكانة رفيعة وقوة اقتصادية كبيرة وحرية دينية تامة، فبإمكانهم أن يؤدوا دور الوسطاء فى الصراع العربى الصهيونى. وردا على محاضرة عن العلاقات العربية اليهودية ألقاها طه حسين فى مركز الطائفة اليهودية بالإسكندرية فى نوفمبر من عام ١٩٤٣، قام موريس فارجيون، وهو صهيونى معترف به، بكتابة ما يلى:

«لقد كنا نأمل دائما بأن حركة من التقارب اليهودى العربى سوف تبدأ على يد يهود مصر. فنظرا لوضعهم الجغرافى، فإن يهود هذا البلد يشغلون موقعًا جيدًا بشكل خاص يمكنهم من أن يكونوا حلقة الوصل بين هذين الفرعين الحيويين من شجرة العائلة البشرية، وهما الإسلام واليهودية. إن اليهود والعرب ليسوا فقط أشقاء من الناحية التاريخية، لكن كذلك من الناحية السكانية. وفى الحقيقة، إن اليهود يعتبرون عربًا»[١١].

بعد تبنى خطة الأمم المتحدة للتقسيم واندلاع القتال العربى اليهودى فى فلسطين، سافر وفد من اليهود المصريين إلى الولايات المتحدة فى بعثة مصالحة من أجل تشجيع الوصول إلى حل وسط عربى يهودى[١٢]. وطبقا لموريس فارجيون، حصلت هذه البعثة على موافقة رئيس الوزراء النقراشى[١٣]. ونظرا لاعتقادهم بأن مثل هذه المجهودات سوف تخدم فقط الأهداف العربية، فإن الزعماء اليهود الأمريكيين قد رفضوا هذه المبادرة. إن تفاصيل هذا الموضوع غير واضحة. ومن غير

المحتمل أن النقراشى كان ملتزما بشكل جاد بهذه البعثة. وبالمثل هناك احتمال ضعيف بأن الزعماء الصهاينة فى فلسطين كانوا مستعدين لتقبل حل وسط بشأن هدفهم الخاص بالإقامة الفورية لدولة يهودية حتى لا يعرضوا يهود مصر للخطر. إن بعض الزعماء الصهاينة قد ألمح إلى أن هذا التدخل من جانب الزعماء اليهود المصريين كان مدفوعا برغبتهم الأنانية فى الحفاظ على مكانتهم وامتيازاتهم. هناك طريقة أخرى للتعبير عن نفس وجهة النظر تلك تتمثل فى أن العديد من اليهود المصريين لم يكونوا يعتقدون بأن من مصلحتهم قيام دولة يهودية فى فلسطين إذا نتج عن ذلك اندلاع صراع شامل مع العالم العربى بأكمله.

حرب ١٩٤٨ العربية الإسرائيلية

فى ١٥ مايو ١٩٤٨ رحل البريطانيون من فلسطين، وقامت مصر - بالإضافة إلى أربعة جيوش عربية أخرى - بغزو البلاد فى محاولة لعرقلة خطة الأمم المتحدة للتقسيم. انتهز رئيس الوزراء النقراشى الفرصة لقمع المعارضة الداخلية له عن طريق فرض الأحكام العرفية. أصبحت الحركة الصهيونية غير شرعية، وغادر مصر كل المبعوثين الصهاينة. أما المنظمات التى كانوا يترأسونها فقد تم حلها أو تحولت إلى العمل السرى. وقعت الطائفة اليهودية تحت ضغط الحكومة والرأى العام لكى تنأى بنفسها عن الحركة الصهيونية. قام العديد من الأفراد بإصدار بيانات عامة تدين الحركة الصهيونية، ويبدو من المعقول أن نظن أنهم على الأقل فى بعض الحالات قد تعرضوا للإجبار بشكل مباشر أو غير مباشر (١٤).

جعلت الحرب مع إسرائيل من وضع اليهود المصريين قضية عامة مُلحة. لقد اقترحت النظرية السياسية العلمانية المتحررة حلاً لهذه القضية، لكن تم تجاوز هذا الحل بسبب الاعتبارات الأمنية المنظورة وتوقف الجدل العقلانى الصريح، وهى أمور ترتبط بشكل مألوف بالحرب. إن حكومة النقراشى افتقدت الشجاعة والرؤية الصحيحة للأمور والتفويض الشعبى كى تتخذ موقفا جريئا ذا مبادئ. ونظرا لأن مسئولى الدولة كان ينقصهم الإرشاد الحازم، فقد كانوا يميلون بشكل مرن إلى

حماية أنفسهم من المسئولية عن طريق تبنى أكثر الأساليب المحافظة والظالمة وذات التوجهات الأمنية .

كان اليهود المصريون بالمثل مشوشين . إن اجتماع الأحكام العرفية مع الخوف وفقدان معظم الأدوات الناطقة بلسان الطائفة أدى إلى صعوبة تتبع تيارات الرأى اليهودى . لكن هناك أدلة جديدة بالاعتبار تتحدى الافتراض المألوف الموجود فى التاريخ الرسمى الصهيونى وبعضا من التاريخ الرسمى القومى والإسلامى القائل بأنه عقب اندلاع الحرب العربية الإسرائيلية كان موضوع النقاش الرئيسى بين يهود مصر هو كيف ومتى يغادرون مصر .

فى خلال أيام من اندلاع الحرب تم جمع ١٣٠٠ معارض للحكومة ينتمون لجميع ألوان الطيف السياسى وإرسالهم إلى معسكرات اعتقال . كان يوجد بين هؤلاء ٣٠٠ يهودى صهيونى وعدد مساو تقريبا من اليهود الشيوعيين . هناك تناقضات عديدة فى التقارير التى تذكر العدد الإجمالى لليهود المحتجزين ، كما أن تلك التقارير لا تميز دائما بين الصهاينة والشيوعيين . ومن المحتمل أن أكبر عدد لليهود المحتجزين فى أى وقت كان حوالى ٧٠٠ ـ ٨٠٠ يهودى(١٥) . إن السفير البريطانى قد ذكر أن ٥٥٤ يهوديًا كانوا محتجزين فى نهاية شهر يونيو ١٩٤٨ ، عندما كان بعض السجناء الأصليين قد تم إطلاق سراحهم(١٦) . توقفت الاشتباكات فى يناير ١٩٤٩ ، لكن فى يوليو من نفس العام ، ظل ٢٥٠ صهيونيًا و٦٠ يهوديًا شيوعيًا معتقلين فى معتقلات الهاكستيب (١٦٠ يهوديًا) وأبو قير (١١٠ يهود) والطور (٤٠ يهوديًا)(١٧) .

ولكى نرسخ الإحساس بالنسبة والتناسب ، دون محاولة التبرير بأى شكل لاحتجاز الناس بدون محاكمة ، فإن احتجاز الحكومة المصرية لحوالى ١٪ من الطائفة اليهودية أثناء حربها مع إسرائيل يمكن مقارنته بما مارسته الحكومة الأمريكية قبل سنوات قليلة من تلك الفترة . فى عام ١٩٤٢ أصدرت قيادة الدفاع الغربى أمرا باعتقال كل الأمريكيين اليابانيين المقيمين فى الساحل الغربى ، والبالغ عددهم

١١٠٠٠٠ . وحتى عائلات هؤلاء الذين خدموا فى القوات المسلحة الأمريكية ظلت محتجزة طوال فترة الحرب .

صدر قرار طبقا للأحكام العرفية فى أواخر مايو ١٩٤٨ يعطى السلطات الحكومية المصرية الحق فى وضع ممتلكات أى شخص محتجز أو مراقب أمنيا تحت «إدارة» الدولة . وبحلول يناير ١٩٤٩ ، تم وضع ممتلكات حوالى سبعين فردًا وشركة يهودية تحت إشراف الدولة[١٨] . وقد شمل هذا الأمر العديد من المتاجر ذات الأقسام ، والتى يمتلكها يهود فى وسط القاهرة والإسكندرية (عدس وشملا وجاتينيو) وكذلك مشروعات تجارية شهيرة وذات شخصية اعتبارية عامة معروفة (شركة الأموال التجارية ، ج . هـ . بيريز وشركاه ، بيلتورز شركة مساهمة مصرية) . إن العديد من رجال الأعمال الذين تمت مصادرة أصولهم التجارية كانوا صهاينة سياسيين ، ولذلك ربما يمكن اعتبارهم بشكل شرعى مصادر خطر أمنى (آهارون كراسنوفسكى وإميليو ليفى ومارسيل ميسيكوا وروجر أوبنهايم) . وعلى أية حال ، إن الجهاز الحكومى المصرى أخفق فى تمييز الأمور طبقا للقواعد العلمانية التحررية . على سبيل المثال ، إن أعضاء عائلة بيريز لم يكونوا صهاينة سياسيين ، لكن مع ذلك تم وضع أصول ج . هـ . بيريز وشركاه تحت إدارة الدولة ، ربما لأنهم كانوا مستثمرين رئيسيين فى شركة فنادق فلسطين المحدودة ، والتى كانت ممتلكاتها تشمل فندق الملك داود فى فلسطين[١٩] . لقد تم وضع كم ملحوظ من هذه الممتلكات تحت إدارة الدولة ، رغم أن ذلك كان بعيدًا كل البعد عن الاستيلاء بالجملة على الأصول التجارية اليهودية . إن كبرى المصارف وشركات التأمين ومكاتب السمسرة بالبورصة وشركات تصدير القطن اليهودية لم تتأثر بما حدث بسبب أن معظم العائلات اليهودية التجارية شديدة الثراء ظلت بمعزل عن الحركة الصهيونية .

أثناء صيف وخريف ١٩٤٨ تعرض اليهود وممتلكاتهم لهجمات متكررة . فى ٢٠ يونيو ١٩٤٨ ، انفجرت قنبلة فى حارة اليهود القرائين بالقاهرة ، حيث أدت إلى مقتل اثنين وعشرين يهوديًا وجرح واحد وأربعين آخرين . كما أصيبت العديد

من المبانى بأضرار فادحة[٢٠]. قامت السلطات المصرية بإلقاء اللوم بشكل غير مقنع على ألعاب نارية مخزنة بمنازل يهودية، وكذلك على العداء بين القرائين والربانيين. ذكرت صحيفة الأهرام أن رد فعل الشرطة ورجال الإطفاء حيال الحريق كان سريعًا وفعالاً. لكن شهود العيان اليهود الذين كانوا بموقع الحادث قد شهدوا بأن استجابة السلطات تميزت بالبطء والإهمال[٢١]. وقد تم وضع التقارير والتعليقات الخاصة بالحادثة التى وردت فى صحيفة «الكليم» تحت رقابة مشددة. قام المحررون بترك مساحات خالية فى مقالاتهم فى أعداد كثيرة صدرت عقب عملية القنبلة تلك؛ وذلك لكى يحتجوا على تعامل الحكومة مع الحادثة ومسألة الرقابة[٢٢].

فى ١٥ يوليو، قامت الطائرات الإسرائيلية بإلقاء القنابل على حى سكنى بالقرب من قصر القبة بالقاهرة، حيث لقى العديد من المدنيين مصرعهم، وكذلك لحق الدمار بالعديد من المنازل. حدث ذلك الهجوم أثناء تناول وجبة الإفطار بشهر رمضان، مما ضخم من حجم غضب الضحايا، الذين شرعوا بالانتظام فى مسيرة غاضبة باتجاه حارة اليهود[٢٣]. فى ١٧ يوليو، أبلغت السلطات المصرية عن هجوم إسرائيلى بالقنابل ثان. لكن لم يكن هناك هجوم فعلى. قامت المدفعية المضادة للطائرات بإطلاق وابل من القذائف، ربما تعويضا عن فشل الجيش فى شن هجمة دفاعية ضد الهجوم السابق بالقنابل. فى ظل هذا المناخ المتوتر الذى أعقب غارة إسرائيلية بالقنابل وأخرى مزعومة على القاهرة، تم إلقاء قنابل على متجرى شيكوريل وأوريكو ذوى الأقسام والواقعين بشارع فؤاد الأول (الآن ٢٦ يوليو)، وهو شارع أنيق، فى ١٩ يوليو. تبع ذلك إلقاء قنابل على متجرى عدس وجاتينيو ذوى الأقسام فى ٢٨ يوليو و١ أغسطس على التوالى. وفى ٢٢ سبتمبر وقع انفجار فى حارة اليهود الربانيين بالقاهرة أسفر عن مقتل تسعة عشر وجرح اثنين وستين من الضحايا. كانت آخر الهجمات ضد يهود القاهرة هى تدمير مقر الشركة الشرقية للدعاية والإعلان، وهى شركة كبيرة ظلت تعمل أثناء الحرب، وقد حدث ذلك عن طريق قنبلة ألقيت عليها فى ١٢ نوفمبر[٢٤].

كان رد فعل الحكومة حيال هجمات القنابل تلك غير ملائم ومخادعًا، ولا يعود ذلك إلى أن السلطات قد شجعت بالفعل الهجمات على اليهود، ولكن لأنها كانت مصابة بهلع من القوة الظاهرة لجماعة الإخوان المسلمين. فى منتصف عام ١٩٤٨، أصبحت الحكومة مقتنعة بأن الإخوان كانوا يعدون لعصيان مسلح، وقد تم اعتقال العديد من أعضاء الجماعة بعد إعلان الأحكام العرفية فى مايو. وفى ٨ ديسمبر ١٩٤٨، قام رئيس الوزراء النقراشى بحل الجماعة رسميا، وصادرت الدولة أصولها الكثيرة. وفى محاكمة تم إجراؤها عام ١٩٥٠، تم توجيه الاتهام إلى أعضاء الجماعة بتنفيذ كل هجمات القنابل على يهود القاهرة من يونيو إلى نوفمبر ١٩٤٨. وقد حاول الادعاء أن يبرهن على أن تلك الهجمات كانت جزءًا من خطة لاستغلال قضية فلسطين لزعزعة وتقويض النظام الحاكم(٢٥).

إن الدفاع بقوة عن الطائفة اليهودية بالقاهرة أمام هجمات الإخوان المسلمين أثناء حرب مع إسرائيل كان سيشكّل مخاطرة تتمثل فى زيادة عدم شعبية حكومة كانت بالفعل غير شرعية بسبب تزويرها لانتخابات ١٩٤٤ بهدف إقصاء حزب الوفد عن الحكم. وبالنسبة لرئيس الوزراء النقراشى، كانت التضحية بأمن الطائفة اليهودية ذات اعتبار ضئيل بالمقارنة بالاحتفاظ بالسلطة. أكثر من ذلك، نظرًا لقوة الإخوان المسلمين، ربما لم يكن باستطاعة الحكومة أن تمنع هذه الهجمات. وانتقاما من حل الحكومة للجماعة، قام عضو من الإخوان المسلمين باغتيال النقراشى فى ٢٨ ديسمبر. ونظرا لعدم تيقنها من الوصول إلى حل شرعى سريع يمنع الإخوان من زيادة العنف، أشرفت الحكومة على اغتيال حسن البنا(٢٦). قامت الحكومة المصرية بتقدير صحيح لخطورة التحدى الذى فرضه الإخوان المسلمون، لكنها افتقدت الثقة فى قدرتها على مقاومته. وهكذا وجدت الطائفة اليهودية نفسها بين قوتين متصارعتين، حيث لم تكن تنظر أيٌّ منهما إلى مصالح تلك الطائفة أو أمنها على أنه أحدى أولوياتها.

ادعت الحكومة أنها تعمل فقط ضد الصهاينة، لكن معنى أفعالها تلك أصبح

معقدا نظرا لحقيقة أن المنظمات الشيوعية المصرية وافقت على تقسيم فلسطين إلى دولتين عربية ويهودية. وفى مناسبات عديدة أخذ رئيس الوزراء النقراشى يتحدث بجدية إلى السفير البريطانى «رونالد كيمبل» وغيره من المسئولين البريطانيين بشأن اعتقاده بأن «اليهود كانوا صهاينة كامنين، لكن على أية حال كل الصهاينة كانوا شيوعيين، وإنه كان ينظر إلى الأمر من وجهة نظر الشيوعية كما ينظر إليه بالمثل من وجهة نظر الصهيونية»(٢٧).

يبدو أن النقراشى قد صدق هذا الهراء. إن عداءه الشخصى للسامية وعدم كفاءته السياسية من الممكن أن يفسرا بشكل كبير التصريحات المخادعة التى أصدرتها حكومته، بالإضافة إلى الإجراءات الأمنية المتضاربة والمفرطة، وكذلك الإخفاق فى حماية يهود مصر جسديا عام ١٩٤٨ . هناك عناصر أخرى، من بينها عجز مخابرات الحكومة والفوضى السياسية والقدرة التنفيذية الضعيفة. إن الأسلوب العالمى المتحرر من الأحقاد العنصرية الذى تميز به خليفة النقراشى، وهو إبراهيم عبد الهادى، قد أعاد الطمأنينة إلى الطائفة اليهودية، كما لم تَعُدْ هناك حوادث عنف موجهة إلى اليهود لسنوات عديدة بعد توليه منصبه(٢٨).

إن حركة الاعتقالات ومصادرة الممتلكات عام ١٩٤٨ لم تتبع أى نظام. فبعض الزعماء الصهاينة البارزين، مثل ليون كاسترو، لم يتم القبض عليهم. فى حين أن آخرين تم اعتقالهم بعد بضعة شهور من اندلاع الحرب. إن مُصدر الفاكهة والخضروات الثرى «إيزاك فاينا» قد تم اعتقاله رغم أنه لم يكن صهيونيا(٢٩). إن تضارب أفعال الحكومة المصرية قد شجع على وجود تفسيرات عديدة لمغزاها. لقد شكلت حركة الاعتقالات والمصادرات تهديدا جوهريا لأمن الطائفة اليهودية. لكن نطاق تلك الحركة المتواضع نسبيا - بالإضافة إلى حقيقة أن قلة معقولة من الصهاينة قد نجت منها كلية - قد شجع بعض اليهود على الاعتقاد بأنه بالإمكان أن يشابه مستقبلهم فى مصر الحياة المريحة ذات الامتيازات التى عاشها الكثير منهم ممن ينتمون إلى الأجيال العديدة الماضية.

الهجرة/ عالياه(*)

إن حرب ١٩٤٨ العربية الإسرائيلية وما نتج عنها أدى إلى جعل الهجرة إلى إسرائيل اختيارا شعبيا بالنسبة لأبناء الطائفة اليهودية المصرية للمرة الأولى. وطبقا للوكالة اليهودية، قام ١٦٥١٤ يهوديًا بالرحيل عن مصر إلى إسرائيل فيما بين عامى ١٩٤٨ و١٩٥١[٣٠]. وقد تركزت الأغلبية الكاسحة من حالات الرحيل تلك فى عامى ١٩٤٩ و١٩٥٠. بالإضافة إلى ذلك، قام حوالى ٦٠٠٠ يهودى بالهجرة إلى أماكن أخرى غير إسرائيل خلال تلك الأعوام. كان اليهود الشيوعيون من بين هؤلاء، حيث تم طردهم من مصر أو هاجروا طواعية إلى فرنسا (ذهبت أعداد قليلة منهم إلى إيطاليا وإنجلترا بالمثل).

انخفضت الهجرة بعد عودة حزب الوفد للحكم فى يناير من عام ١٩٥٠ لأن الكثير من المصريين، وليس فقط اليهود، نظروا إلى حكم الحزب الوحيد ذى القاعدة الشعبية العريضة على أنه علامة على عودة الحياة إلى طبيعتها. ومن عام ١٩٥٢ إلى عام ١٩٥٦ قام ٤٩١٨ يهوديًا بالرحيل عن مصر إلى إسرائيل، فى حين شرع حوالى ٥٠٠٠ آخرين فى الرحيل إلى أماكن فى أوروبا والأمريكتين[٣١]. ظل ٥٠٠٠٠ يهودى تقريبا فى مصر فى الفترة التى سبقت مباشرة حرب السويس/ سيناء عام ١٩٥٦[٣٢].

كان اليهود السفارديم يميلون إلى أن يظلوا بمصر لفترة أطول من اليهود الإشكيناز. وطبقا لبحث أجراه المجلس اليهودى العالمى، كان يوجد ٦٨٠٠٠ يهودى فى مصر عام ١٩٥٠ - ٦٥٠٠٠ سفارديم و٣٠٠٠ إشكيناز[٣٣]. ربما اعتبر الإشكيناز عملية سلب ونهب معبدهم عام ١٩٤٨ علامة على خطر وشيك. كذلك كان الإشكيناز أكثر ملاءمة لحيازة روابط فى إسرائيل أو خارج الشرق الأوسط.

(*) جمعها «عاليوت»، وتعنى «الصعود» أو «الارتقاء». والمقصود بذلك وصول اليهود كأفراد أو جماعات من المنفى أو الشتات للعيش فى أرض إسرائيل.

كان من المألوف بالنسبة للإلزاسيين(*) الذين أتوا إلى مصر عندما قامت ألمانيا بضم موطنهم إليها، أو الروس الذين فروا من المذابح المنظمة ضدهم، أن يكون لهم أقارب فى أوروبا الغربية أو أمريكا الشمالية. على حين كان السفارديم، وخاصة طبقة الصفوة التجارية السفاردية، ذوى جذور أكثر عمقا بشكل تقليدى فى مصر، وكذلك كانوا أكثر معارضة للرحيل. إن دراسة المجلس اليهودى العالمى لا تشمل القرائين، الذين ينبغى أن تضاف أعدادهم إلى تقدير المجلس للعدد الإجمالى لليهود فى مصر فى أوائل فترة الخمسينيات. لا توجد إحصائيات يعتمد عليها بالنسبة للقرائين، لكن تقديرى أنه قد ظل ٦٠٪ من طائفة القرائين البالغ عددها ٥٠٠٠ تقريبا مقيمين بمصر حتى عام ١٩٥٦، و ظل أكثر من ٢٠٪ مقيمين بمصر حتى أوائل فترة الستينيات. إن هذه الأرقام توحى بأن اليهود الذين تم استيعابهم بشكل أكبر فى الثقافة العربية المصرية كانوا يميلون إلى البقاء بمصر لمدة أطول.

لا توجد أرقام دقيقة توضح كيف هاجر الكثير من اليهود إلى أماكن غير إسرائيل، كما لا ندرى بالمثل ماذا كانت خصائصهم الاجتماعية. وبشكل عام، فيما عدا أقلية من الصهاينة الملتزمين، كانت العائلات الأكثر فقرا تميل إلى الذهاب إلى إسرائيل، على حين كانت العائلات الأكثر ثراء تميل إلى الذهاب إلى أماكن أخرى. كما كان الشباب أكثر ميلا إلى الهجرة عن أبناء الطائفة من العجائز.

ومن وجهة نظر التاريخ الرسمى الصهيونى، كان أهم موضوع فى الفترة ما بين ١٩٤٨ـ٥٦ هو بطولة النشطاء الصهاينة المحليين والعملاء الإسرائيليين فى تنظيم العالياه من مصر(٣٤). إن المناظرات الرئيسية كانت تدور حول العلاقات بين الجماعات المتنافسة داخل الحركة الصهيونية، وإذا ما كان النشطاء المحليون أو المبعوثون من إسرائيل لهم الفضل الأكبر فى تنظيم العالياه، وإذا ما كان هناك عدد أكبر من العوليم (المهاجرين) لو كانت السلطات الصهيونية أكثر حكمة. مثل هذه الاعتبارات تشكل سمة تقليدية للمآثر الجريئة للزعماء الصهاينة الفرديين وعدم

(*) نسبة إلى إقليم الإلزاس الواقع على الحدود الألمانية الفرنسية.

الكفاءة والفساد واللا مبالاة الخاصة بالمسئولين المصريين الذين ساهموا فى نجاح مجهود العالياه. إن بعض النشطاء الصهاينة المصريين يدّعون أن الحصص التى فرضتها الوكالة اليهودية فى أورشليم فى يونيو ١٩٥٠ على الهجرة اليهودية من مصر قد أعاقت مجهوداتهم وخفضت بشكل جوهرى من عدد العوليم، كما يشيرون إلى أن هذه الحصص قد تم فرضها لأسباب عنصرية[٣٥].

لقد افترض الخطاب الصهيونى أن الحياة اليهودية فى مصر قد انتهت، وأن اليهود الذين لم يفهموا هذا الأمر كانوا ضحايا لوعى كاذب أو بشكل آخر مُضَلَّل. وقد فسر أحد موظفى الوكالة اليهودية المسئولين عن الإشراف على تنظيم العَالياه فى مصر ذلك بأن «اليهود كانوا خائفين من انتهاز فرصة العالياه» رغم كل ما حدث عام ١٩٤٨[٣٦]. لكن معظم اليهود الذين ظلوا بمصر بعد عام ١٩٥٠ لم يكونوا جالسين على حقائبهم فى انتظار فرصة الرحيل. بل بالأحرى كانوا يكافحون من أجل الحفاظ على هوياتهم المتعددة ومقاومة أحادية الخطابين: القومى الصهيونى، والمصرى. المتشبثين بعنادهما بشكل متزايد رغم أن المسافة الاجتماعية التى كان بمقدورهم فعل ذلك بها أخذت تتقلص تدريجيا.

جوانب غموض الوضع

إن هذا التقلص فى المسافة الاجتماعية كان أكثر وضوحا فى التعبير الرسمى والشعبى عن العلاقة بين الدولة المصرية والمقيمين اليهود. فى نوفمبر ١٩٤٩ تم نشر مقالة بصحيفة «الكليم»، وهى الصحيفة الدورية الوحيدة الخاصة بالطائفة اليهودية التى ما زالت تصدر، تحتج على أن يهوداً مولودين فى مصر، حتى بعض منهم ممن كانت عائلاتهم مقيمة بالبلاد بشكل مستمر منذ ٥٠٠ عام، يجدون صعوبة فى إثبات جنسيتهم والحصول على جوازات سفر[٣٧]. وقد تم التعبير عن شكاوى مماثلة بين أبناء الطائفة اليهودية منذ أواخر فترة الثلاثينيات، ويبدو أنها ذات مصداقية.

وبالرغم من ذلك، استمرت الطائفة القرائية فى انتهاز كل فرصة لإظهار

ولائها لمصر ونظامها السياسى. إن جزءاً كبيراً من عدد صحيفة «الكليم» الصادر فى ١٦ مايو ١٩٥١ قد تم تخصيصه لزفاف الملك فاروق وناريمان صادق. كان الشعب المصرى حينئذ مصاباً بالاشمئزاز من جراء السلوك العلنى المنحل لفاروق، كما كان ينظر شزرا إلى زواجه الثانى نظرا لأن زوجته الأولى الملكة فريدة كانت تتمتع بشعبية هائلة. تجنبت صحيفة «الكليم» أية إشارة إلى هذه الموضوعات البغيضة، كما نشرت قصيدة لمراد فرج وزجلا عاميا لشاعرين آخرين قاما بكتابته خصيصا لهذه المناسبة. إن هذا الاحتفال المُظهر لعواطف الود والمحبة حيال الزفاف الملكى من الممكن أن يكون إشارة انعكاسية ووقائية لدرإ الاتهامات بعدم الولاء أو التعبير عن العلاقات الدافئة التقليدية بين القصر الملكى ويهود الصفوة. لكن قدرة الطائفة القرائية الصغيرة على إنتاج أفراد يمكنهم تأليف شعر جدير بالنشر مكتوب بكل من العربية الفصحى والعامية هو فى حد ذاته تعبير عن الصلة الثقافية الوثيقة بمصر.

اعتاد الموظفون بأجهزة الدولة إساءة معاملة المواطنين وانتزاع الرشاوى منهم مقابل تقديم خدمات عادية. لذا اعتقد بعض اليهود أن وضعهم الغامض قد عرضهم لأن يكونوا ضحايا بشكل أكبر من غير اليهود. إن التقارير التى تتحدث عن قيام اليهود بالحصول على وثائق رسمية أو معاملات تجارية مع أجهزة الدولة عن طريق دفع الرشاوى هى واحدة من الأمور المألوفة.

ويبدو حقيقيا إلى حد ما أنه بالرغم من أن أجهزة الدولة كانت بالفعل تقوم بالتمييز ضد اليهود بهذه الطرق، إلا أن هذه الممارسات كان ينظر إليها بشكل انتقادى على الأقل من خلال بعض الدوائر غير اليهودية المؤثرة. فى عام ١٩٥١ قام ضابط بالقلم السياسى (أو البوليس السياسى [أمن الدولة حاليا]) بإيقاف سيزر (قيصر) سلامون، وهو رجل أعمال ثرى، فى شارع رئيسى بوسط القاهرة، بنية اعتقاله. حاول سلامون إقناع الضابط بإطلاق سراحه عن طريق التوضيح له بـ«إنه حقيقى أنه يهودى، لكنه كان مصريًا فوق كل شىء، وإن اعتقاله سوف يضره ويضر عمله التجارى»(٣٨). وبعد أن قام بدفع رشوة قيمتها ٢٠٠ جنيه

مصرى، وهو مبلغ ضخم فى ذلك الوقت، تم إطلاق سراح سلامون. وحتى عندما تعرض ثرى يهودى يعتبر نفسه «مصريًا فوق كل شيء» لمضايقة وابتزاز استبدادى، قامت مجلة المصور بنشر الحادثة بشكل انتقادى، بالإضافة إلى وقائع أخرى قصيرة تسخر من القلم السياسى. كان رئيس تحرير المصور فكرى أباظة مسلمًا ثريًا تحرريًا بشكل عالى من أية أحقاد، وكان هناك على الأقل يهودى واحد قد تزوج من عائلته.

كان سيزر سلامون متأكدًا من أن وضعه كمواطن مصرى متفرد ذى ثروة ضخمة يساهم فى تنمية الاقتصاد الوطنى ينبغى أن يحميه من المعاملة الاستبدادية على يد رجال الشرطة - وهى حجة صحيحة طبقا للفهم السائد للقومية العلمانية المتحررة. لكن حرب ١٩٤٨ عجلت بتدهور العلمانية التحررية فى مصر، وعززت النظر إلى اليهود بوصفهم مجموعة متحدة فى وضع مشتبه فيه ومسئولة بشكل جماعى عن حسن سلوكهم. وفى وقت متزامن مع ذلك، أخذ المسئولون الحكوميون المصريون، نظرا لإدراكهم النقد الدولى الموجه لمعاملة اليهود فى العالم العربى، فى السعى إلى إظهار أنفسهم بوصفهم موثوقًا بهم وناضجين بما فيه الكفاية - حسب التعبير الأوروبى الأمريكى - وقادرين على حماية سلامة الطائفة اليهودية.

أحيانا ما كان كل من الطائفة اليهودية والمسئولين الحكوميين المصريين يصورون علاقتهما بشكل يمكن للفرد أن يطلق عليه اسم «الذمة الجديدة» - وهو مفهوم يؤكد على الالتزام المشترك والمساواة، فى مقابل الحقوق المدنية والمسئوليات. إن هذا المفهوم يعتمد على عناصر المخزون الثقافى الإسلامى كى يكتسب الشرعية، وفى مقدمتها التعريف القرآنى لليهود كذمّيين والشكل التنظيمى للعلاقات الإسلامية اليهودية فى أواخر عهد الإمبراطورية العثمانية، والمقصود به النظام الملى. إن هذا التراث قد زود كلا من المصريين واليهود ببديل ثقافى معتمد لأسلوب الخطاب الخاص بالحقوق والمواطنة.

بالطبع أنا لا أقصد الإيحاء بأن العلاقات الإسلامية اليهودية فى مصر ما بعد

١٩٤٨ قد أنتجت ببساطة نموذجًا إسلاميًا خالدًا. كان النموذج التقليدى ذو الأساس النصى دائما ما يتم تكييفه بالفعل عن طريق الظروف التاريخية والمحلية، مما جعله تاريخًا اجتماعيًا متحركًا. أكثر من ذلك، كان أسلوب الخطاب الذمى الجديد بالمثل ما تتم تعبئته بشكل متقطع بالتزامن مع أسلوب الخطاب العلمانى المتحرر الخاص بالحقوق والمواطنة، وأحيانا من خلال نفس الناس فى مناسبات مختلفة. أدى هذا الأمر إلى ظهور ممارسات مختلطة تميزت بسهولة عدم استقرارها نظرا لحالة الحرب بين مصر وإسرائيل، وكذلك ترسيخ نظام الدولة الأمنية القومية المستبدة فى مصر بعد عام ١٩٥٤.

وحتى فى النقاش العام لقضايا صغيرة نسبيا، أوحى خطاب الذمة الجديد بتغيرات هامة فى الوضع الاجتماعى لليهود بعد عام ١٩٤٨. وعلى سبيل المثال، تم نشر مقالة فى صحيفة «الأهرام» تنتقد حارة اليهود القرائين فى القاهرة نظرا لأنها مهملة وقذرة، مشيرة إلى أن هذا الموقع يزوره سائحون يرغبون فى رؤية لفائف التوراة العتيقة فى معبد دار سيمحا. وقد دعا الكاتب السلطات إلى تنظيف الحى القرائى للحفاظ على سمعة الدولة المصرية(٣٩). كانت حارة اليهود القرائين مجاورة لأحياء الموسكى وخان الخليلى وبين القصرين، والتى كانت كذلك بحاجة إلى ترميم وصيانة وحتى إنها كان يرتادها سائحون أكثر. لكن من الظاهر أن محرر صحيفة «الأهرام» لم يعتبر حالة تلك الأحياء أمرا مخزيا للدولة المصرية. ويبدو أن المشكلة تكمن فى أن سمعة الدولة يمكن الطعن فيها بسبب الإخفاق فى ممارسة رعاية صالحة على سكان خاضعين لها.

كانت هناك نبرة مختلفة تماما تشكل اتجاها عاما فى المقالات التى كتبها القراءون فى صحيفة «الكليم» عن حيهم قبل حرب ١٩٤٨(٤٠). لقد اقترحوا إما أن يتقدم المجلس الطائفى القرائى إلى وزارة الأشغال العامة ويطالب برصف الشوارع وتركيب مصابيح لها وغيرها من التحسينات، أو أن يقوم السكان القراءون بتنفيذ هذه التحسينات بأنفسهم. كانت لغة صحيفة «الكليم» تبدو مناسبة لمواطنين ذوى إحساس آمن بحقوقهم، فى حين كانت لغة صحيفة «الأهرام» تعنى ضمنيا أن حى

القرائين وسكانه كانوا تحت وصاية الدولة ، والتى ينبغى عليها الحفاظ على مظهرهم اللائق خشية أن يقوم الأجانب بتوجيه النقد لها .

فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، كان ذيوع صيت عدم قدرة الدولة المصرية على ضمان سلامة غير المسلمين كثيرا ما يتم استعماله مرارا وتكرارا عن طريق القوى الأوروبية كذريعة للتدخل فى شئون مصر . إن حماية الأقليات كانت إحدى النقاط الأربع التى حددتها بريطانيا العظمى للاحتفاظ بحقها فى التدخل بعد إعلان استقلال مصر عام ١٩٢٢ . وفى هذا السياق التاريخى ، ربما يكون الدافع الرئيسى وراء اهتمام صحيفة «الأهرام» بالحى القرائى هو الرغبة فى تجنب أن تصبح حالته تلك ذريعة للتدخل الأجنبى فى شئون مصر .

وبعد أيام قلائل من الانقلاب الذى قام به الضباط الأحرار فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، وطبقا للقاعدة التلمودية القائلة بأن «قانون المملكة هو القانون» ، قام الحاخام الأكبر ناحوم بإرسال برقية إلى اللواء محمد نجيب ، الرئيس الأسمى للنظام الجديد ، مؤكدا فيها على أن «الحاخام الأكبر والطوائف اليهودية فى مصر يؤيدون الثورة ويرجون من الرب أن يوفقها»(٤١) . مهما كانت التوجهات السياسية للحاخام ناحوم ، فإن هذا البيان كان إشارة شكلية ، لكنها كانت متوقعة بالمثل ، إلى تأسيس علاقات صحيحة بين الطائفة اليهودية والنظام الجديد . وبعمله ذلك تصرف الحاخام ناحوم كما لو كان هو نفسه بالضبط رئيسا لملة عثمانية ، حيث كان هذا الرئيس سيقوم بتقديم فروض الولاء والطاعة الخاصة بطائفته إلى السلطان الجديد . ونظرا لأنه عمل كحاخام أكبر لإسطنبول قبل حضوره إلى مصر فى عام ١٩٢٤ ، فإن هذا الأمر كان بالتأكيد دورا مألوفا بالنسبة له(٤٢) .

بعد ذلك بأيام قليلة ، رد اللواء نجيب بنفس الطريقة ، حيث أصدر بيانا حول أهمية الحفاظ على علاقات جيدة مع أهل الذمة(٤٣) . لقد لجأ نجيب إلى المصطلحات الإسلامية التقليدية موحيا بموقف أبوى متسامح تجاه الطائفة

اليهودية، وذلك يعنى ضمنيا أنه لم يكن ينظر إلى اليهود على أنهم أعضاء متساوون وكاملو العضوية فى النظام القومى المصرى. لكن نجيبًا قد تجاوز بنفسه إلى حيز أبعد من البيانات الشكلية فى سعيه إلى تأسيس علاقات جيدة مع الطائفة اليهودية، حيث استحضر بشكل واضح تماما أسلوب الخطاب العلمانى التحررى الخاص بالمواطنة والحقوق. فى يوم كيبور(*) عام ١٩٥٢، قام نجيب بزيارة معبد القاهرة الرئيسى الواقع فى شارع عدلى والتقى بالحاخام ناحوم، ويعتبر ذلك الأمر زيارة المجاملة الأولى والوحيدة التى قام بها رئيس دولة إلى حاخام أكبر فى التاريخ المصرى الحديث(٤٤). بعد ذلك بعدة أيام، قام الحاخام الأكبر للقرائين بابوفيتش واثنان من أبناء الطائفة القرائية البارزين، هما ليتو باروخ مسعودة ومراد القدسى، بزيارة اللواء نجيب فى مكتبه. أكد مسعودة على هوية القرائين المصرية، وبعد مناقشة ودية وافق نجيب على رد الزيارة إلى الطائفة القرائية(٤٥). وفى ٢٥ أكتوبر قام نجيب بزيارة المعبد القرائى بحى العباسية، وقام بالتوقيع فى سجل الزائرين مستهلا توقيعه بالإعلان بأنه «لا فرق بين اليهود والمسلمين والمسيحيين. الدين لله والوطن للجميع». وقام مراد فرج بكتابة قصيدة بمناسبة هذه الزيارة الرسمية(٤٦).

ربما لم يلاحظ نجيب التناقض بين إشارته إلى غير المسلمين على أنهم أهل الذمة واستعماله للشعار العلمانى الخاص بثورة ١٩١٩. وكمصرى مسلم، كان بمقدوره بسهولة المزج بين مصطلحات أساليب خطاب مختلفة لأنه فى كلتا الحالتين كان وضعه كمصرى أصيل يمنحه الأمان. وربما كذلك لم تلاحظ الطائفة القرائية التعارض بين الإشارتين. لأنه، كما تمت ملاحظته فى الفصل الثانى، كان مفهومها لنفسها يُعَبَّر عنه من خلال أسلوب خطاب هجين يستحضر كلا من المواطنة فى القومية المصرية والمعايير القديمة الخاصة بالنظام الملى العثمانى. رغم لغتهم

(*) عيد يهودى دينى رئيسى يصوم فيه اليهود ويطلبون من الرب غفران الخطايا التى اقترفوها؛ ولذلك يسمى بـ«يوم الغفران».

الخطابية المنمقة المعبرة عن النظام الجمهورى، استمر الضباط الأحرار بشكل معتاد فى معاملة اليهود كجماعة مشتركة واعتبروا الدولة مسئولة عن الحفاظ على الحقوق المتفق عليها عُرفيا بالنسبة للطائفة اليهودية. كان الأفراد اليهود والقيادة الرسمية للطائفة يتصرفون من خلال الحدود التى رسمتها هذه التوقعات. وعلى سبيل المثال، شب حريق عام ١٩٥٣ فى فُرن لعمل طعام كوشر(*) فى حارة اليهود تديره طائفة اليهود السفارديم بالقاهرة، وقد نتج عن هذا الحريق تدمير معظم الماتسا(**) المُعد لعطلة عيد الفصح القادم. قام الحاخام الأكبر ناحوم بالكتابة إلى وزير التموين طالبا الإذن باستيراد ٢٠٠٠٠ كيلوجرام من الدقيق الأسترالى أو الكندى لكى يمكن خَبْز ماتسا جديدة. وبعد بعض المفاوضات حول كمية الدقيق المطلوب استيرادها بالضبط، قامت الحكومة بتخصيص الدقيق الكافى لإعادة صنع الماتسا[٤٧]. وبالرغم من أن الدولة المصرية كانت تُعرف نفسها رسميا من خلال إطار علمانى، إلا أن التزام الحكام المسلمين باحترام المسيحية واليهودية كثقافتيْن دينيتيْن كان أمرا متأصلاً بشكل عميق للغاية فى المجتمع المصرى لدرجة أنه كان يُنظر إلى منع الذميين من أداء فروضهم الدينية على أنه عمل غير شرعى. ونظرا لأن الدولة المصرية كانت تقوم بتنظيم الواردات الغذائية، اضطر الحاخام ناحوم إلى تقديم التماس إلى السلطات للحصول على استثناء من اللوائح المنظمة لهذا الأمر كى يتسنى لأبناء الطائفة اليهودية ممارسة التزاماتهم الدينية. وبفعله ذلك، عزز الحاخام ناحوم من علاقة الذمة الجديدة.

إذا وقعت حادثة مشابهة لتلك المذكورة سابقا فى الولايات المتحدة أو فرنسا، لم يكن اليهود ليطلبون أبدًا أن تتدخل هذه الدول العلمانية فى تسهيل ممارستهم لالتزاماتهم الدينية، بل كانت الطائفة اليهودية سوف تعتمد على نفسها وتقوم

(*) الطعام المباح أكله حسب الشريعة اليهودية.

(**) خبز فطير غير مخمر يأكله اليهود فى عيد الفصح، وهو عيد يهودى دينى هام يُحتفَل فيه بذكرى هروب اليهود من مصر.

بإطلاق حملة لجمع الأموال اللازمة لتعويض هذه الخسائر. إن مسألة تلقى الإذن باستيراد دقيق لم تكن لتشكل عاملاً مؤثراً نظرا لأن الاقتصاديات الرأسمالية العالمية تعمل بشكل تقليدى فى ظل أنظمة تجارية أكثر تحررا من البلاد التى تتبع خطط تنمية تقودها الدولة.

وتعبيرا عن مفهوم مماثل بخصوص الالتزامات المطلوبة من الهيئات العامة حيال الطوائف الدينية المعترف بها، قام رئيسا الطائفتيْن اليهوديتيْن بالقاهرة والإسكندرية، وهما سالفاتور شيكوريل وإدوين جور، بالكتابة إلى محافظ البنك الأهلى المصرى (البنك المركزى حينئذ) ليذكّروه بأن الأعياد الدينية الخاصة بالطائفتين المسيحية واليهودية كان يتم مراعاتها بوصفها عطلات رسمية يجب إغلاق البنك فيها(٤٨). إن نظام مراعاة العطلات اليهودية قد انقطع العمل به أثناء حرب ١٩٤٨ العربية الإسرائيلية. وبعد الحرب، قامت العديد من البنوك بشكل غير رسمى بالإذن للموظفين اليهود بأخذ هذه الأيام عطلة. لقد ناشد كل من شيكوريل وجور مدير البنك الرئيسى فى البلاد، والذى يعمل به عدد كبير من اليهود، ويشغل بعض منهم مناصب عليا، أن يأخذ زمام المبادرة بإعادة العمل بنظام القيام بإغلاق البنك خلال العطلات اليهودية الرئيسية، كما كان الحال فى الاحتفال بعيد الميلاد المجيد طبقا للتقويم الشرقى (٧ يناير) والتقويم الغربى (٢٥ ديسمبر).

إن الأساس الذى استند عليه هذا الطلب هو هيكل الاقتصاد السياسى الخاص بمصر أثناء العهد الاستعمارى وخليط من أساليب الخطاب العالمى والقومى والإسلامى المرتبط بتلك الفترة. لقد أسس اليهود وغيرهم من الأقليات المتمصرة، بالإضافة إلى الأجانب، معظم البنوك وشركات التأمين والإقراض والرهن العقارى ومكاتب السمسرة بالبورصة والبنوك الحديثة بمصر، وقد ظلوا بارزين بالقطاع المالى من الاقتصاد بشكل لا يتناسب مع عددهم حتى حرب ١٩٥٦. وقد نظر بعض القوميين إلى هذا الأمر على أنه تعبير عن استمرار سيطرة رأس المال الأوروبى على مصر. بينما نظر آخرون إلى النشاطات الاقتصادية لليهود على أنها مساهمة فى

تنمية الاقتصاد القومى. إن المراعاة العامة للعطلات اليهودية فى بلد ذى أغلبية كاسحة من المسلمين كان يُعد إظهارا للامتياز الاستعمارى. لكنه يمكن بالمثل تبريره على أنه تكيف متسامح مع الاحتياجات الدينية الخاصة بالذمّيين من جانب مجتمع إسلامى، وهو تفسير يتجنب مواجهة أى عدم ارتياح من الممكن أن يشعر به بعض المصريين المسلمين كنتيجة لتبنى عادات غير إسلامية.

وبشكل مشابه، قبيل حلول العطلات الرئيسية عام ١٩٥٣، قام الحاخام الأكبر ناحوم بالكتابة إلى حكمدار قوة شرطة القاهرة (حكمدار القاهرة وحاليا مدير أمن القاهرة) والمدير العام لوزارة الحربية (الدفاع حاليا) مُخبرا كلا منهما بتواريخ العطلات الرئيسية وطالبا منهما إعطاء إجازات لكل اليهود العاملين فى الشرطة والقوات المسلحة فى عيدى روش هاـشاناه (رأس السنة اليهودية الجديدة، وتكون عادة فى أواخر سبتمبر أو أوائل أكتوبر) ويوم كيبور (يوم الغفران). تم كذلك إرسال خطاب مماثل إلى مدير عام إدارة (مصلحة) السجون طالبا منه إعفاء السجناء اليهود من العمل فى هذه العطلات[٤٩]. وفى الحقيقة، كانت الأغلبية الكاسحة من اليهود فى السجن هى من الشيوعيين غير المراعين لشعائر وأعياد دينهم. لم يكن هناك يهود يخدمون فى قوة الشرطة والقوات المسلحة. . وهو تمييز اجتماعى باعد بين الطائفة اليهودية والدولة المصرية والمفهوم الجديد للمجتمع السياسى الذى روج له الضباط الأحرار. لكن يبدو أن الحاخام ناحوم، الذى كان بالتأكيد مدركا لهذه الظروف، قد شعر أنه من المهم بمكان الحفاظ على المبدإ الخاص بالتزام الدولة باحترام ممارسة الأقليات الدينية المعترف بها لشعائرها.

رغم أن المفهوم الإسلامى للذمة يقر بالالتزام بمعاملة اليهود بشكل عادل، إلا أنه كانت هناك دائما إمكانية لاستعمال تفسيرات جهادية سلفية للإسلام لمهاجمة اليهود بوصفهم كفاراً وخائنين للنبى محمد ومرابين وهَلُمَّ جراً. فى فبراير ١٩٥٣، قام وزير الأوقاف الشيخ أحمد حسن الباقورى بإلقاء محاضرة فى

الإذاعة الحكومية، وقد وردت بعد ذلك فى الصحافة، عن «أثر الدين فى تكوين المواطن الصالح». أقر الشيخ فى هذه المحاضرة بأن اليهودية دين صحيح، لكنه استطرد قائلا بأنه فى الوقت الحاضر لم تَعُد اليهودية دينا، بل أصبحت مذهبا عنصريا مثل النازية، والتى ينبغى تدميرها علَى يد شعوب العالم الحرة. كما أشار الشيخ إلى اليهود على أنهم خنازير، وهى إهانة شنيعة بشكل خاص فى كل من السياقين الإسلامى واليهودى.

قام الحاخام ناحوم بالكتابة إلى اللواء نجيب، وأشار إلى أن كلام الشيخ يتعارض مع بيانات نجيب السياسية عن وضع اليهود فى مصر. عاود ناحوم التأكيد على أن يهود مصر مخلصون لدينهم ومواطنون أوفياء للدولة. كما طلب من نجيب، بصفته رئيس الجمهورية، أن يطمئن الطائفة اليهودية(٥١). واستجابة لذلك، طلب نجيب من الشيخ الباقورى أن يقدم اعتذاراً رسميًا للحاخام ناحوم. وعندما اقترح الباقورى أن يعبّر عن أسفه بالتليفون، أصر نجيب على أن يقوم الباقورى بزيارة الحاخام ناحوم فى منزله ويقدم له الاعتذار المناسب وجها لوجه(٥٢). ويبدو أن اللواء نجيب، مهما كانت دوافعه وإطار مفاهيمه، كان ملتزما بالحفاظ على علاقات صحيحة بين الطائفة اليهودية والدولة المصرية.

فى مارس ١٩٥٤، حدث تصادم بين مؤيدى كل من نجيب وعبد الناصر حول قضية إعادة الديمقراطية أو الاستمرار فى الحكم العسكرى. حاز عبد الناصر على انتصار ساحق، وظل الجيش فى السلطة. أما نجيب والجماعات المؤيدة له - حزب الوفد والإخوان المسلمون والشيوعيون - فقد تم قمعهم وإزاحتهم من الميدان السياسى. بعد أن حاول عضو فى جماعة الإخوان المسلمين اغتيال عبد الناصر فى أكتوبر ١٩٥٤، كثف النظام من قمعه لقوى المعارضة المنظمة. وبحلول أواخر عام ١٩٥٤، كان النظام قد بدأ فى تبنى فكرة القومية العربية، التى كانت مرتبطة بموقف أكثر عداء لإسرائيل والحركة الصهيونية، ومن المحتمل كذلك ليهود مصر.

وبينما كان الصراع على السلطة بين نجيب وعبد الناصر قد أخذ فى الظهور، قام الشيخ أحمد طاهر بالتحدث فى برنامج دينى فى الإذاعة الحكومية، حيث قام بإهانة يهود مصر بشكل خطير، مُدعيا بأن كل اليهود كانوا سماسرة ومرابين دون شرف أو أخلاقيات. قام ألبير مزراحى بنشر هذه الإهانة فى صحيفته المسماة بـ«التسعيرة»، وحاول أن يثبت أن مثل هذا «الهراء» يمكن أن يتم استعماله ضد مصر عن طريق أعدائها وأن ذلك الكلام يتعارض مع أهداف الحكومة. كذلك ذكر أن إحدى العائلات اليهودية التى قام الشيخ طاهر بجرح مشاعرها بشكل مباشر هى عائلة ذات جذور تاريخية فى مصر ليست بأقل متانة من جذور الشيخ نفسه. طلب مزراحى من صلاح سالم، بصفته وزير الإرشاد القومى والسلطة المسئولة فى النهاية عن الإذاعة الحكومية، بأن يوبخ الشيخ، مستحضرا الشعار القائل بأن «الدين لله والوطن للجميع»(٥٣).

ومن الواضح أن الاهتمام بهذه الحادثة قد غطى عليه الصراع بين نجيب وعبد الناصر، الذى وصل إلى ذروته بعد عدة أيام من تدخل مزراحى. وبالرغم من أنه من المرجح كذلك أن الدولة لم تتدخل فى هذه القضية، كما فعل نجيب سابقا فى حادثة بث الشيخ الباقورى الإذاعى لإهانات وافتراءات على اليهود، فما زال من اللافت للنظر أن يكون لدى صحفى يهودى ينتمى إلى حزب الوفد، الذى كان خصما لنظام الضباط الأحرار، الرغبة فى أن يطلب علنيا من وزير حكومى أن يتدخل لحماية سمعة ووضع اليهود المصريين. يبدو أن ألبير مزراحى كان واثقا من أنه كان يتصرف من خلال حقوقه، وأن طلبه كان شرعيا طبقا للمعايير السائدة.

يبدو أن الثقة اليهودية فى اهتمام الحكومة بالمحافظة على الحقوق اليهودية قد تقلصت بعد أن رسخ عبد الناصر من سيادته بلا منازع وإزاحة نجيب من السلطة. ومع ذلك، استمرت الدولة فى التأكيد على اعترافها باليهود كطائفة دينية شرعية، كما أقرت بالتزامها بتيسير مراعاتهم لالتزاماتهم الدينية. وفى يوم كيبور عام

١٩٥٥ ، ذهبت الإذاعة الحكومية إلى أبعد من ذلك بكثير حيث قامت ببث صلاة كول نيدراى[٥٤](*) .

الحضور اليهودى

بعد ١٥ مايو ١٩٤٨ ، تقلص الحضور اليهودى العلنى فى مصر ، حتى فى الأمور غير المرتبطة بالحركة الصهيونية وإسرائيل . إن كل صحف الطائفة اليهودية ـ فيما عدا الصحيفة «القرائية الكليم» ـ قد توقفت عن الصدور ؛ كما امتنع البلاط الملكى عن الإقرار بروابطه المتعددة بصفوة اليهود ؛ وكذلك توقف الاحتفال العام السنوى بعيد البوريم(**) الذى كان يقام بحديقة الأزبكية بالقاهرة . إن عودة الوفد إلى السلطة فى يناير ١٩٥٢ أوحت بعودة الديمقراطية والعلمانية التحررية والعالمية المتسامحة ؛ ولذا بدأ الكثير من اليهود يظنون أن بإمكانهم استئناف حياتهم كما كانت قبل الحرب .

وبالنسبة للعديد من ميادين العمل ، لم يكن هناك نقص فى الحضور اليهودى . فى أوائل فترة الخمسينيات كان اليهود يمتهنون المهن بحرية وبنسبة ظهور عام عالية ـ فى الصحافة والقانون والطب والتمويل . كما استمر فريق الماكابى(***) لكرة السلة وغيره من الفرق الرياضية اليهودية فى التنافس ، وكذلك كان الرياضيون اليهود أعضاء فى فرق تمثل مصر فى المنافسات الدولية . كما استمرت المستشفى والمدارس وغيرها من مؤسسات الطائفة اليهودية فى العمل . فى عام ١٩٥١ ،

(*) صلاة يجب تلاوتها قبل شروق الشمس فى يوم كيبور . وعبارة «كول نيدراى» هى عبارة آرامية تعنى «كل العهود» ، والمقصود بهذه الصلاة أن يقوم اليهودى علنيا بطلب من الرب بإلغاء كل العهود الدينية التى قطعها على نفسه بينه وبين الرب خلال العام الماضى والتى لم يستطع الإيفاء بها ، ولا يشمل هذا الإلغاء العهود التى قطعها بينه وبين الناس .

(**) عيد يهودى احتفالا بنجاة اليهود من المذبحة التى كان دبرها لهم وزير فارسى قديم يدعى هامان .

(***) نسبة إلى البطل القومى اليهودى «يهودا الماكابى» الذى قاد ثورة فى القرن الثانى قبل الميلاد ضد اليونانيين فى فلسطين ، وتم تلقيب أتباعه بالماكابيين .

ذكرت صحيفة السجل اليهودى اللندنية أنه «ما زالت هناك طائفة مكتفية ذاتيا نسبيا ويبدو أنه لا يوجد اتجاه للهجرة الجماعية»[٥٦]. لقد استمر هذا الإدراك الخاص بـ«عودة الأمور إلى طبيعتها» من أواخر عام ١٩٤٩ إلى الإعلان عن القبض على المشاركين فى عملية سوزانا فى أكتوبر ١٩٥٤.

ونظرا لأن نسبة اليهود الذين يعرفون القراءة والكتابة كانت أعلى من نظرائهم المسلمين أو الأقباط، فقد كانوا ممثلين بشكل لا يتناسب مع عددهم فى مجالات النشر والطباعة والصحافة. فى سبتمبر ١٩٥٠ صدرت صحيفة سياسية أسبوعية موالية للوفد تحت عنوان «الصراحة»، حيث كان رئيس تحريرها ألبير مزراحى وهو صحفى يهودى حائز على بعض الصيت، وقد تم تأسيس هذه الصحيفة برعاية فؤاد سراج الدين، وزير الداخلية فى آخر حكومة وفدية حكمت مصر. كان مزراحى كذلك يمتلك ويرأس تحرير صحيفة التسعيرة، وهى صحيفة تجارية أسبوعية تم تأسيسها عام ١٩٤٤ لتسجيل الأسعار الرسمية للبضائع الخاضعة للسيطرة التسعيرية للحكومة، وقد استمرت هذه الصحيفة فى الظهور أثناء وبعد حرب ١٩٤٨. توقفت كل من التسعيرة والصراحة عن الظهور فى مايو ١٩٥٤، ومن المرجح أن ذلك كان بسبب موالاة مزراحى لحزب الوفد. وفى أثناء الشهر الأول من ظهورها، كانت الصراحة تحتوى على مقالات عديدة عن الطائفة اليهودية والصراع العربى الإسرائيلى توحى بوجهة نظر يهودية متميزة، لكن تلك المقالات لم تكن تعبّر عن- أو تخاطب بشكل محدد- الطائفة اليهودية. كان المشاركون الرئيسيون لمزراحى فى تحرير الصراحة اثنين أحدهما مسلم والآخر قبطى، وهو تعبير رمزى عن العقائد الدينية الثلاث فى المجتمع القومى المصرى، حيث يستحضر هذا التعبير مسرحية نجيب الريحانى الشعبية المسماة «حسن ومرقص وكوهين» والتى تحولت إلى فيلم سينمائى عام ١٩٥٤. ومع ذلك لم يكن وضع مزراحى آمنًا تماما. فى أواخر عام ١٩٥٢ تم القبض عليه واحتجازه لفترة قصيرة. كانت لدى مزراحى ثقة كافية بحقوقه كمواطن حتى يقوم بتوجيه النقد إلى الحكومة فى افتتاحيته لاحتجازه بدون

تهمة(٥٧). ومن المحتمل أن تعاطف مزراحى مع الوفد، وليس هويته اليهودية، هو السبب وراء المصاعب التى واجهها.

تم كذلك بشكل مؤقت إغلاق دار نشر يمتلكها يهود، وتدعى دار الكاتب المصرى، عام ١٩٤٨. وسرعان ما أعيد افتتاحها، وظل العديد من اليهود يعملون فى مجال النشر، كما كانوا يفعلون قبل الحرب(٥٨). استمرت الشركة الشرقية للدعاية والإعلان، والتى قام الإخوان المسلمون بقذفها بالقنابل أثناء حرب ١٩٤٨، فى إصدار صحيفتين فرنسيتين هما «لو بروجريه إجيبسيان» و «بورص إجيبسيان» وصحيفتين إنجليزيتين هما «ذى إجيبشيان ميل» و «ذى إجيبشيان جازيت». وحتى عام ١٩٥٤ كان رئيس تحرير «لو بروجريه إجيبسيان» يهوديًا. كذلك كان سالفاتور عجمان، وهو عضو فى مجلس الطائفة اليهودية بالقاهرة، رئيس إدارة الإعلانات بصحيفة الأهرام من عام ١٩٣٢ إلى منتصف عام ١٩٥٤، عندما تم القبض عليه واتهامه بتحويل رؤوس المال بطريقة غير قانونية خارج البلاد(٥٩). وبالمثل استمر إ. ج. بلاتنر فى إصدار وتحرير كتابين سنويين هما «المصرى العصرى» و «السجل التاريخى السنوى للصفوة فى مصر» (موسوعة الشخصيات المصرية) خلال فترة الخمسينيات. كما استمرت شركة ويتستاين للطباعة والأدوات الكتابية فى العمل بالقاهرة فى ظل ملكية يهودية حتى اليوم.

ومن الناحية التاريخية تمتع اليهود بشعبية هائلة بالنسبة للعائلة المالكة المصرية. لقد منح الملك فؤاد الحاخام الأكبر ناحوم الجنسية المصرية بعد وصوله إلى البلاد بفترة قصيرة، كما عينه كعضو مؤسس بمجمع اللغة العربية عام ١٩٣٢. كان لدى كل من فؤاد وفاروق علاقات اتسمت بالاحترام والدفء مع الحاخام ناحوم. وطوال مسيرته الوظيفية، كان ناحوم يؤيد الاندماج الثقافى والوطنية المخلصة بوصفهما التدبير الوحيد الذى يمكن أن يضمن بقاء الطائفة اليهودية فى مصر على قيد الحياة. وفى ليلة الانقلاب العسكرى الذى أنهى الملكية، كان ابن الحاخام

ناحوم، المدعو جوجو، مشتركا فى نزهة أقامتها الأميرة فوزية فى منطقة الرملة البيضا بميناء الإسكندرية(٦٠). كانت مدام قطاوى باشا (التى كان اسمها قبل الزواج أليس سوارس) كبيرة الوصيفات لكل من الملكتين نازلى وفريدة. كما كان كل من متجر شيكوريل ذى الأقسام وصيدلية بيرلو واستوديو وينبيرج للتصوير الفوتوغرافى متعهدين للقصر. لذا لم يتم وضع متجر شيكوريل تحت الإدارة الحكومية عام ١٩٤٨، وكذلك سرعان ما أعيد بناؤه بعد احتراقه فى حريق القاهرة الذى اندلع فى ٢٦ يناير ١٩٥٢ بمساعدة القصر. وبالمثل كان إيمانويل مزراحى باشا المستشار القانونى للملك ووزارة الأوقاف(٦١). كما كانت الممثلة كاميليا (ليليان كوهين) من أشهر عشيقات فاروق العديدات(٦٢). وقد بدأت علاقتهما الغرامية بعد عام ١٩٤٨.

من المألوف اعتبار كريم ثابت، وهو صحفى لبنانى فى حاشية الملك فاروق، مسئولا عن إقناع الملك بإعلان الحرب على إسرائيل عام ١٩٤٨. لقد كانت مقالاته فى صحيفة المقطم مملوءة بالتحريض ضد اليهود. ويبدو أن إخفاق فاروق فى توجيه اللوم الشديد إلى أو كبح جماح أحد رجال بلاطه كان دافعه المنفعة السياسية أو عدم الاهتمام، ولا يعود الأمر بالأحرى إلى معاداة السامية؛ لأنه بعد فترة انقطاع أثناء الحرب استأنف القصر ارتباطه بصفوة اليهود. وفى يونيو ١٩٥١، قام القصر بمنح أوسمة ملكية لليهود للمرة الأولى منذ اندلاع الحرب العربية الإسرائيلية، ويمثل هذا الأمر إشارة علنية على عودتهم مرة أخرى إلى الحظوة الملكية(٦٣).

كان اليهود المصريون ومن ضمنهم زكى مراد وإبراهيم سحلون وزكى سرور من بين المجددين البارزين للموسيقى العربية فى أوائل القرن العشرين. إن أشهر شخصية موسيقية يهودية هو الموسيقار القَرّاء داود حسنى (١٨٧٠ ـ ١٩٣٧). لقد كان مرتبطا بالجيل الأول من الموسيقيين القوميين المصريين ومن ضمنهم سيد درويش وكامل الخلعى. قام داود حسنى بالتأليف الموسيقى لأول أوبرا مصرية وهى

«شمشون ودليلة»؛ وكذلك قام حسين فوزى، وهو مفكر قومى شهير، بكتابة نص أوبرا أخرى من بين الأعمال الأوبرالية لداود حسنى وهى «ليلة كليوباترا»؛ وقد تعاون داود حسنى مع سيد درويش، الشخصية الرئيسية فى حركة تجديد الموسيقى العربية بمصر، فى عمل موسيقى تحت اسم «هدى» ـ و هى أوبريت (أوبرا قصيرة خفيفة) ظلت غير مكتملة نظرا لوفاة سيد درويش.

كان رئيس تحرير صحيفة «الكليم» هو ابن داود حسنى، لذا لم يكن من المفاجئ أن تخصص الصحيفة مقالا عن حياته وأعماله فى شهر ديسمبر من كل عام بمناسبة الذكرى السنوية لوفاته. كما كانت هذه الذكرى تراعَى بشكل منتظم من خلال عروض لأعماله ومؤتمرات موسيقية متخصصة يقوم بعقدها مصريون غير يهود من المهتمين بالموسيقى العربية، وكانت هذه المؤتمرات دائمة الانعقاد خلال السنوات الأخيرة للملكية والسنوات الأولى للجمهورية. وفى ديسمبر ١٩٤٩، قامت كل من المصرى والبلاغ والزمان، وهى صُحف يومية تغطى مدى كبيرًا من الطيف السياسى، بنشر مقالات لإحياء ذكرى إنجازات داود حسنى الموسيقية(٦٤). كما ظهرت مقالة فى مجلة آخر ساعة عام ١٩٥١ تشير إلى الروح الشرقية فى موسيقى داود حسنى(٦٥). وفى ١٠ يناير ١٩٥٣، قام معهد الموسيقى العربية بالقاهرة بالاحتفال باليوبيل البرونزى (مرور خمسة عشر عاما) لوفاة داود حسنى(٦٦). وحتى عام ١٩٥٥ على أقل تقدير، كانت الإذاعة المصرية تقوم سنويا ببث برنامج خاص عن موسيقى داود حسنى فى اليوم الموافق لذكرى وفاته(٦٧). ما زالت موسيقى داود حسنى تنال التقدير حتى يومنا هذا، رغم أنه يبدو أن الاعتراف العلنى بأصوله اليهودية قد تقلص بعد عام ١٩٤٨.

إن السمة الخلافية للهوية اليهودية وشرعيتها القومية فى مصر كانت ظاهرة فى نزاع نشب عام ١٩٥٥ عندما سعت السلطات الإسرائيلية إلى شراء مخطوطات الرائد القومى يعقوب صنوع (١٨٣٩ ـ ١٩١٢، رائد المسرح المصرى الحديث)،

الذى عاش فى القرن التاسع عشر، من ابنته ليلى صنوع، التى كانت مقيمة حينئذ فى فرنسا. لقد رفضت أن تبيع أوراق والدها إلى إدارة محفوظات إسرائيلية وأخبرت المجلة الأسبوعية المصور بما يلى: «إن أبى لم يكن يهوديا. لقد كان مصريا. إن تراثه ملك لمصر». واستطردت المصور لتوضح بأنه بعد أربع حالات ولادة لجنين ميت، لجأت والدته إلى ولى مصرى وقطعت عهدا بأن تربى ابنها كمسلم إذا وهبها الرب جنينا حيا. ويمكننى الإضافة بأن المصور أشارت إلى أن يعقوب صنوع قد شارك فى ثقافة عقائد مصر الدينية الثلاث، ولم تكن هذه المشاركة بغريبة على الكثير من المصريين(٦٨).

واستكمالا لسرد مسيرة العمل اليهودى بمجالى صناعة النشر والموسيقى، حصلت دار نشر ألبرت مزراحى على عقد احتكارى من الإذاعة الحكومية بطبع برامج حفلات أم كلثوم الشهرية(٦٩). وخلال عام ١٩٥٣، عندما بدأت صحيفتا الصراحة والتسعيرة فى الظهور بشكل غير منتظم، كانت صفحاتهما مملوءة بكلمات أغانى أم كلثوم. كما تمت طباعة كلمات نشيدها القومى ذى الشعبية المسمى «صوت الوطن» مرات عديدة.

كان اليهود كذلك من الرواد فى مجال السينما المصرية، وخاصة قبل تأسيس استوديو مصر عام ١٩٥٣. إن أفلام المنتج والمخرج وكاتب السيناريو (النص السينمائى) والممثل توجو مزراحى - ومن بينها «الكوكايين» (١٩٣٠) و«أبناء مصر» (١٩٣٣) - قد حازت على اعتراف واسع النطاق بوصفها أعمالاً كلاسيكية (أى أعمالاً فنية من الطراز الأول)(٧٠). لقد شجع استوديو مصر مسلمين أكثر على دخول صناعة السينما، وهكذا أصبح الوجود اليهودى بهذا المجال أقل سيطرة. لكن اليهود ظلوا مُمَثلين بشكل زائد عن الحد بالنسبة لعددهم فى صناعتى السينما والتسلية خلال فترة الخمسينيات. ومن بين الممثلات اليهوديات اللاتى قمن بانتظام بالتمثيل أمام ممثلين ومغنين مسلمين بارزين فى مصر: فيكتوريا كوهين ونجمة إبراهيم وليلى مراد، وعشيقة الملك فاروق المدعوة ليليان كوهين.

ليلى مراد: الثقافة الشعبية وسياسة الهوية العرقية الدينية

ليلى مراد (١٩١٨ ـ ١٩٩٥)، هي ابنة المؤلف الموسيقى زكى مراد، أبرز فنانة يهودية منذ منتصف الثلاثينيات وحتى منتصف الخمسينيات(٧١). كانت ليلى مراد يُطلق عليها لقب «سندريلا الشاشة المصرية»، كما كان الكثيرون يعتبرونها مطربة مصر الثانية بعد أم كلثوم التى لا نظير لها. قامت ليلى مراد بالغناء للمرة الأولى على خشبة المسرح عام ١٩٣٠، كما ظهرت فى أول أفلامها عام ١٩٣٥. كان محمد عبد الوهاب، الذى يعتبر رائدا فى مجال الفيلم الموسيقى والمطرب البارز فى فترة ما بين الحربين العالميتين، صديقا لزكى مراد، حيث أدرك موهبة ليلى مراد الغنائية. وفى عام ١٩٣٨، وقع اختياره عليها لتؤدى أمامه دور البطولة النسائية فى فيلم «يحيا الحب». أحرزت ليلى مراد نجاحا فوريا كمطربة يُعتد بها. وسرعان ما تطورت مواهبها التمثيلية عندما تعهدها توجو مزراحى بالرعاية. إن مسيرتها العملية وشخصيتها الأدائية قد ترسختا بقوة من خلال أدائها أدوار البطولة فى خمسة أفلام عاطفية موسيقية قام بإخراجها وإنتاجها توجو مزراحى فيما بين عامى ١٩٣٩ و١٩٤٤، وقد ورد اسمها بشكل بارز فى مقدمة كل فيلم من هذه الأفلام.

إن علاقة ليلى مراد الغرامية بالممثل والمخرج والمنتج الشاب الجذاب والأنيق أنور وجدى قد دشنت مرحلة جديدة فى مسيرتها العملية عام ١٩٤٥. لقد ألهب الغزل بينهما خيال العامة، وقاما هما الاثنان بتحويله إلى حدث فنى وتجارى عندما احتفلا بزواجهما فى المشهد الأخير من فيلم «ليلى بنت الفقراء». لقد تقاسم كل من ليلى مراد وأنور وجدى بطولة ستة أفلام أخرى قبل طلاقهما عام ١٩٥٠. وفى أثناء المرحلة الأخيرة من مسيرتها العملية، لعبت ليلى مراد دور البطولة فى أفلام قام بإخراجها كل من هنرى بركات وحسين صدقى ويوسف شاهين. وبعد ظهورها فى ثمانية وعشرين فيلمًا وتسجيلها مئات الأغانى، اعتزلت ليلى مراد فجأة ودون تفسير فى عام ١٩٥٥. بعد ذلك، كانت تظهر علانية فقط فى مناسبات نادرة، رغم أنها استمرت فى الإقامة بالقاهرة حتى وفاتها.

من بين العوامل المحتمل أنها ساهمت فى انسحاب ليلى مراد المفاجئ من

مجال العمل الفنى العام فى ذروة عطائها وشعبيتها، وجود شائعة انتشرت فى الصحافة المصرية والعربية فى سبتمبر ١٩٥٢ تتهمها بزيارة إسرائيل والتبرع بمبلغ ضخم يصل إلى ٥٠٠٠٠ جنيه للحكومة الإسرائيلية فى الصيف السابق على هذا التاريخ[٧٢] . انزعجت ليلى مراد بشكل خاص من هذه الاتهامات وذلك لأنها قد أعلنت على الملأ اعتناقها الإسلام فى عام ١٩٤٦، بعد مرور عام على زواجها من أنور وجدى . وقد صرحت قائلة : «أنا مسلمة مصرية»، كما أنكرت بشدة أية علاقة لها بإسرائيل[٧٣] . أظهرت ليلى مراد كشوف حسابات مصرفية ووثائق أخرى كى تثبت براءتها، ومن ضمن هذه الوثائق خطاب من أنور وجدى(*) يؤكد فيه أن ليلى مراد كانت «مسلمة عربية صميمة يحبها كل العرب وتبادلهم هى بدورها هذا الحب» . كما ذكر أنور وجدى فى خطابه بالمثل أنه لم تلعب الاختلافات الدينية أو السياسية أى دور فى طلاقهما[٧٤] . انتهت السلطات المصرية إلى أن الاتهامات الموجهة إلى ليلى مراد ليس لها أساس من الصحة . ومع ذلك، أصرت الحكومة السورية على فرض حظر شامل على أفلامها وأغانيها!

وبالرغم من هذه الحادثة، ظلت ليلى مراد ذات شعبية فى مصر . لقد أدت دور البطولة فى فيلم كل عام بدءًا من عام ١٩٥٣ حتى عام ١٩٥٥ . كما كانت مجلة روز اليوسف تكتب بانتظام عن ليلى مراد، وتتحدث صراحة عن أصولها اليهودية . وفى نوفمبر ١٩٥٤، تم إجراء استفتاء بين المخرجين والمنتجين قاموا فيه بالتصويت لأغنية «اسأل علىَّ» لليلى مراد كأفضل أغنية فى ذلك العام، وفى ديسمبر من نفس العام، قامت ليلى مراد بإحياء حفلة موسيقية أمام جمهور متحمس بلغ عدده ٤٠٠٠[٧٥] . وفى أثناء مفاوضات تأسيس الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٥٨، أصر الرئيس جمال عبد الناصر شخصيا أن تقوم سوريا بإلغاء المقاطعة التى فرضتها على أغانى وأفلام ليلى مراد . استجاب السوريون لذلك المطلب، وأصبحت أعمال

(*) أصبح الاثنان على علاقة وثيقة مرة أخرى بعد طلاقهما، وكانت هناك شائعات تقول بأنهما سيتزوجان ثانية .

ليلى مراد متاحة ثانية فى سوريا(٧٦) . ورغم هذا الاعتراف التام بمكانتها وقبولها، لم يكن ممكنا حث ليلى مراد على أن تنهى اعتزالها وعزلتها اللتين فرضتهما على نفسها. وإذا كانت أو لم تكن تلك الشائعة عديمة الأساس عن تعاونها مع إسرائيل السبب المباشر وراء انسحابها من الحياة العامة، فيبدو أنها شعرت بأن الوسط الذى شهد نجاحها لم يعد موجودا.

إن اعتناق فنانين مثل ليلى مراد وغيرهم لدين آخر لم يكن بالأمر غير العادى، لكنه بالمثل لم يَمْحُ الهوية اليهودية لهؤلاء المعتنقين. فى فبراير ١٩٥٥، ذكرت مجلة روز اليوسف أن عمر الشريف قد اعتنق الإسلام(*) لكى يتزوج فاتن حمامة، وأن نجمة إبراهيم قد تركت اليهودية واعتنقت الإسلام عندما تزوجت عباس يونس(٧٧). كانت هناك (وما زالت توجد) سوق تجارية رائجة للغاية فى مصر لتلك النوعية من الأقاويل الخاصة بنجوم الفن، كما أن الأصول اليهودية للعديد من النجوم لم تقلص من اهتمام العامة بهم. وبصرف النظر عن الجاذبية التجارية لهذا الأمر، يبدو أن المعنى الرئيسى من كتابة مجلة روز اليوسف عن الهوية الدينية للممثلين والممثلات البارزين فى مصر هو إظهار أن اعتناق دين آخر كان أمرا مألوفا بين نجوم السينما، والذين من الواضح بشكل عام أنهم لم يكونوا يتعاملون مع معتقداتهم الدينية بجدية شديدة. رغم أنه من الظاهر أن دافع هؤلاء النجوم لفعل ذلك هو الارتياح النفعى وليس الإيمان العقائدى، إلا أن الكتابة عن اعتناقهم لدين آخر لم تكن تحمل أى نبرة ازدراء لهم. ومما لا شك فيه أنه كان من الميسور إرجاء إصدار حكم أخلاقى على هذا الأمر، وذلك لأن الدين الذى اعتنقوه جميعا كان الإسلام، والارتداد عن الصراط المستقيم لم يكن بقضية. إن الإقرار السلس بالحضور اليهودى فى الثقافة الشعبية المصرية من جانب مجلة ذات مشاعر مؤيدة للقومية العربية يوحى بأنه بالرغم من التغيرات الكبيرة والملحوظة بالفعل فى الثقافة السياسية، إلا أن قطاعات هامة من الجمهور المصرى الذى كان يرتاد الأفلام

(*) كان يهودى المولد طبقا لبعض الروايات، ولكن الحقيقة أنه مسيحى المولد.

والحفلات الغنائية استمرت فى تبنى والاستمتاع بخصائص عالمية ثقافية متسامحة مشابهة لمبدأ الاهتمام بالجوانب الشرقية أو سمات إقليم البحر المتوسط الخاص بجاكلين كاهانوف ويتزاك جورميزانو - جورين.

الجزء الأخير من القصة

كانت هناك أسباب قوية تدعو اليهود إلى الانزعاج عندما قامت مجموعة من ضباط الجيش غير المعروفين بالإطاحة بالملكية والاستيلاء على السلطة فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ . لم تكن للجيش أية صلات سياسية أو اجتماعية بالطائفة اليهودية. كان العديد من الضباط الأحرار ذوى جذور سياسية تربطهم بجماعة الإخوان المسلمين أو مصر الفتاة، وهى منظمات لم تكن تنظر إلى اليهود على أنهم مصريون أُصلاء. إن التدريب السياسى فى هذه المنظمات لم يكن يتضمن مراعاة حقوق اليهود المصريين. أكثر من ذلك، إن الحدث الذى عجَّل بظهور تنظيم الضباط الأحرار هو هزيمة مصر المخزية في فلسطين عام ١٩٤٨ ، وهى تجربة من المحتمل أنها قد أحدثت نوعًا ما من العداء حيال اليهود.

وكما ذكرنا سابقا، فإن اللواء محمد نجيب، أثناء ممارسته لسلطته كرئيس للوزراء، قد بذل جهودا غير عادية للحفاظ على علاقات طيبة بالطائفة اليهودية ولدعم المبدأ القائل بأن اليهود كانوا أعضاء كاملى العضوية فى النظام القومى. إن إزاحة نجيب من السلطة فى مارس ١٩٥٤ ، والتى سرعان ما أعقبها العديد من الأحداث التى أدت إلى تفاقم الصراع العربى الإسرائيلى، قد قوضت ثقة النظام الحاكم بنفسه وألغت بشكل جوهرى أى احتمال بأن تتقبل الحكومة اليهود كمصريين. وفى أغسطس من نفس العام، شرعت كل من مصر وبريطانيا فى عقد اتفاقية بغرض جلاء كل القوات البريطانية عن مصر بحلول شهر يونيو من عام ١٩٥٦ . قام كل من الشيوعيين والإخوان المسلمين بشجب هذه الاتفاقية بوصفها خيانة للقضية القومية لأنها نصت على شروط يمكن من خلالها السماح للقوات البريطانية بالعودة إلى مصر. وفى أكتوبر ١٩٥٤ ، حاول عضو بجماعة الإخوان

المسلمين اغتيال جمال عبد الناصر بالإسكندرية. تم القبض على آلاف من الإخوان واحتجازهم بمعسكرات اعتقال لما يصل إلى عشرة أعوام. كما تمت إدانة ستة من أعضاء الجماعة وإعدامهم لدورهم في محاولة الاغتيال. وفي الشهر التالي حاولت السفينة الإسرائيلية «بات جاليم» كسر الحظر المصري على المرور الإسرائيلي بقناة السويس من خلال قيامها بالإبحار بشكل استفزازي داخل الممر المائي. تم إيقاف السفينة واحتجاز طاقمها لعدة أشهر حتى تم إطلاق سراحهم عن طريق التفاوض.

كان أكثر تطور مُنذر بعواقب وخيمة بالنسبة للطائفة اليهودية هو إعلان الحكومة في ٥ أكتوبر أنها ألقت القبض على شبكة سرية من اليهود المصريين المتورطين في أعمال تجسس وتخريب لمصلحة إسرائيل. إن هذا الإعلان والمحاكمة التي أعقبته قد قدما ذريعة لمعاملة الطائفة اليهودية بأكملها كمخربين محتملين. وحتى في أحسن الأحوال، كان مجلس قيادة الثورة مصابًا بوعي أمني مفرط ولم يكن لديه أدنى احترام للحقوق المدنية وما يتبعه من حماية للحقوق القانونية للمواطنين. كما أن شعبيته وسلطته قد واجهتا تحديا هائلا منذ فترة قصيرة يتمثل في محاولة اغتيال رئيس الوزراء. وفي ظل هذه الظروف، كان اكتشاف مؤامرة عملية سوزانا كافيا تماما لتقويض الإصرار الرسمي على المحافظة بشكل صارم على حقوق الطائفة اليهودية. كما أن الهجوم الإسرائيلي على غزة في ٢٨ فبراير ١٩٥٥، والذي فهمه الكثير من المصريين على أنه انتقام لإعدام اثنين من المشتركين في عملية سوزانا، قد أطلق العد التنازلي نحو الحرب بين مصر وإسرائيل. وفيما بين أكتوبر ١٩٥٤ وأكتوبر ١٩٥٦، كان اليهود المصريون محاصرين بين الدولتين اللتين كانتا تتحركان نحو الاصطدام المسلح. وقد أصبحت ظروف أبناء الطائفة صعبة بشكل متزايد، بالرغم من أنها لم تصل بعد إلى مرحلة وصفها بالمستحيلة.

قام النائب في مجلس العموم (البرلمان) البريطاني عن حزب العمال واليهودي الديانة «موريس أورباك» بزيارة القاهرة بعد فترة قصيرة من محاكمة المشتركين في

عملية سوزانا. ولقد وجد أن اليهود لم يعودوا يوظفون في الإدارات الحكومية، وأنه من الصعب بالنسبة لهم بمكان الحصول على الجنسية المصرية. استمر اليهود بالعمل في قطاعات المصارف والتمويل. وكانت الطائفة اليهودية تلقى احتراما شديدا نظرا لـ «أساليبها التجارية السليمة ومنزلتها الاخلاقية والسلوكية الرفيعة». وفي حارة اليهود بالقاهرة استمر المستوصف الطبي والمطعم الخيري ودار المسنين في أداء وظائفها. كما استمر تعليم العبرية وممارسة الشعائر الدينية بانتظام. وقد اختتم أورباك زيارته بقوله ما يلي:

«لم أجد عداوة بين المسلم والقبطي واليهودي. كان التجار وأصحاب المتاجر وأصحاب المهن المختلفة يتزاملون بشكل ودي، بالرغم من وجود قلق هائل بين أبناء الطائفة اليهودية في الوقت الحالي.

إن الرغبة غير المعلنة والتي تنبع من صميم قلب كل يهودي في الدلتا هي أنه ينبغي تحقيق السلام بين مصر وإسرائيل. ودون ذلك لن يكون هناك شعور بالأمن»(٧٨).

لقد لحق ضرر هائل من المتعذر إصلاحه بأمن الطائفة اليهودية المصرية بسبب اندلاع حرب السويس/ سيناء. وردا على الهجوم البريطاني الفرنسي الإسرائيلي المشترك على مصر في ٢٩ أكتوبر ١٩٥٦، اتخذت مصر إجراءات قاسية ضد طائفتها اليهودية(٧٩). تم احتجاز حوالي ١٠٠٠ يهودي، وكان أكثر من نصفهم مواطنين مصريين(٨٠). تم طرد ١٣٠٠٠ مواطن بريطاني وفرنسي من مصر انتقاما من العدوان الثلاثي، وكان من بينهم الكثير من اليهود. بالإضافة إلى ذلك، تم طرد ٥٠٠ يهودي من غير الحاملين للجنسية البريطانية أو الفرنسية. كما تمت مصادرة حوالي ٤٦٠ مشروعًا تجاريًا يمتلكه يهود. كذلك فقد الكثير من اليهود وظائفهم. كما قامت الحكومة بتأميم الأصول التجارية لكل المواطنين البريطانيين والفرنسيين، وقد تأثر اليهود الحاملون لهاتين الجنسيتين بذلك القرار بالمثل. وفي نوفمبر ١٩٥٦، صدر قرار جمهوري بتعديل قانون الجنسية المصري من خلال فرض متطلبات إقامة

أكثر تشددا وحرمان الصهاينة من الحق فى المطالبة بالجنسية. وعندما انتهت الأعمال الحربية، تعرض اليهود لضغط غير رسمى لمغادرة مصر والتخلى عن جنسيتهم. وطبقا للمجلس اليهودى العالمى، فى الفترة بين ٢٢ نوفمبر ١٩٥٦ و١٥ مارس ١٩٥٧، غادر مصر ١٤١٠٢ من اليهود، وهو عدد يكاد يصل إلى ثلث اليهود المقيمين بالبلاد قبل قليل من اندلاع حرب السويس/ سيناء[٨١]. وقد ترك هؤلاء جزءًا كبيرًا من أصولهم التجارية فى مصر ووصلوا إسرائيل وهم لاجئون فقراء دون أن يتسببوا فى فقرهم هذا.

تم إلغاء الأمر العسكرى الخاص بالاستيلاء على الممتلكات اليهودية فى ٢٧ أبريل ١٩٥٧، وتمت إعادة ممتلكات اليهود غير الحاملين للجنسية البريطانية أو الفرنسية إليهم. لكن بحلول ذلك الوقت، أصاب الشلل الطائفة اليهودية بشكل يستحيل علاجه. كان كل من كبير حاخامات الإسكندرية آهارون إنجيل ورئيس الطائفة اليهودية بالقاهرة سالفاتور شيكوريل من بين الذين رحلوا فى موجة الهجرة التى أعقبت عام ١٩٥٦. كذلك توفى الحاخام القرائى الأكبر بابوفيتش قبل أشهر عديدة من اندلاع حرب السويس/ سيناء. أما الحاخام الأكبر ناحوم فقد كان مريضا بشكل مزمن وتوفى فى عام ١٩٦٠. لقد اتحد فقدان هذه الشخصيات الرئيسية مع عدم اليقين السياسى المستمر ليشيرا إلى أنه لم يعد بالإمكان استمرار الحياة الطائفية اليهودية فى مصر بشكل ناجح.

وبعد هدوء أزمة حرب السويس/ سيناء حديثة العهد، استمرت الهجرة اليهودية بسرعة أبطأ. ففى الفترة من منتصف عام ١٩٥٧ إلى منتصف عام ١٩٦٧، رحل حوالى ١٧٠٠٠ ـ ١٩٠٠٠، تاركين وراءهم حوالى ٧٠٠٠ يهودى فى مصر قبل قليل من اندلاع الحرب العربية الإسرائيلية الثالثة. كان معظم المهاجرين فى هذه الموجة أحسن حالا اقتصاديا من هؤلاء الذين رحلوا بعد حرب ١٩٥٦ مباشرة، كما أنهم قصدوا جهات أخرى غير إسرائيل[٨٢]. وكان من بينهم هؤلاء الذين قاموا بتكوين نواة الطائفة القرائية فى منطقة خليج سان فرانسيسكو

(انظر الفصل السابع). وبنهاية مرحلة الهجرة الجماعية هذه، كان ما بين ثلث ونصف الطائفة اليهودية قد انتقلوا للعيش فى إسرائيل. فى حين كانت كل من البرازيل وفرنسا والولايات المتحدة والأرجنتين وإنجلترا وكندا أكثر الجهات شعبية بعد إسرائيل(٨٣).

ورغم الإجبار والمهانة والألم الذى صاحب الهجرة الجماعية للشعب اليهودى المصرى فى حالات كثيرة، إلا أن تلك الهجرة لم تَمْحُ كل إحساس بصلة هذا الشعب بمصر. قامت دينا مونيت، وهى صحفية بجريدة بريد أورشليم (جيروزاليم بوست) بإجراء مقابلة صحفية مع يهود فقراء يتحدثون العربية، حيث تم إسكانهم فى معسكرات انتقالية (ماعباروت) بعد وصولهم إلى إسرائيل فى ديسمبر ١٩٥٦. ويُعد إجراء المقابلات مع المهاجرين الجدد أمرا مألوفا فى الصحافة الإسرائيلية، حيث كان بمثابة وسيلة مناسبة لإعادة التوكيد العلنى على صلاحية المشروع الصهيونى. وعادة ما كانت تتم دعوة المهاجرين إلى أن يقارنوا بين التمييز والحرمان الاقتصادى والطبيعة الثقافية الفقيرة للحياة اليهودية فى الشتات من جانب، وآمالهم وتوقعاتهم بالحرية فى إسرائيل من جانب آخر. وعندما كانت السلطات الإسرائيلية تقوم بإسكان المهاجرين بـ «الماعباروت»، فقد كانت تؤكد لهم أن هذا الأمر يعتبر ظرفًا مؤقتًا نظرا لعددهم الضخم وقدرة إسرائيل الاقتصادية المحدودة على استيعابهم. أخذ الصحفيون يصنفون العادات الغريبة للمجموعات المهاجرة الجديدة (خاصة ذوى الأصول الشرق أوسطية) كما أخذوا بالمثل يطمئنون الجمهور عصبى المزاج بأن مثل هذه الصفات الغريبة سوف تختفى أثناء عملية امتزاج هؤلاء القادمين من المنفى (ميزوج جاليبوت) وصياغة الإنسان اليهودى الجديد.

وأحيانا ما كان المهاجرون الجدد يقومون دون تعمد بالتشويش على هذه التوقعات. إن أحد المهاجرين اليهود المصريين الذين التقت بهم دينا مونيت قد أوضح ذلك عندما قال ببراءة ما يلى: «إن مصر بلدنا، وليس لنا بلد آخر، وآباؤنا

كانوا هنا [أي في مصر] منذ زمن طويل، بالضبط مثل أي فرد من المسلمين»[٨٤].

إن هذا الانحراف التلقائي عن النص المكتوب يشكل تشويشا صغيرا على أسلوب الخطاب الصهيوني، وقد تسبب في ذلك كل من دينا مونيت ومحاورها. إنه يعبّر عن عدم استعداد الكثير من اليهود المصريين لتبني الأدوار المخصصة لهم من جانب المشروع الصهيوني عند وصولهم إلى إسرائيل. وسرعان ما تم تدريبهم هم أو أبنائهم على ضبط النفس من خلال الخدمة بالجيش وغيرها من الإجراءات الهادفة إلى تأهيلهم اجتماعيا. وبحلول حرب ١٩٦٧ العربية الإسرائيلية، كانت قلة قليلة من اليهود المصريين يمكنها أن تقول عن نفسها، مثلما فعل «موريس فارجيون» عام ١٩٤٣، بأنه «في الحقيقة، إن اليهود يعتبرون عربا»!

الحواشى

١ - «فشل فلسطين الموحدة فى الجمعية العامة للأمم المتحدة»، صحيفة نيويورك تايمز، ٢٥ نوفمبر ١٩٤٧، ص ٩ .

٢ - على سبيل المثال، المجلس اليهودى الأمريكى، تقرير عن الموقف فى مصر (يناير ١٩٤٩)، سجلات اللجنة اليهودية الأمريكية/ قسم الشئون الخارجية - ١، صندوق ١٢، الدول الأجنبية، مصر، ١٩٤٨ - ٤٩؛ المجلس اليهودى العالمى، معاملة اليهود فى مصر والعراق (١٩٤٨)، ها - ماكهون لى - هيكير ها - تفزوت، جامعة تل أبيب ايه - ١/ ٩, ٣٣؛ نحميا روبنسون [للمجلس اليهودى العالمى]، دول الشرق الأدنى العربية وطوائفها اليهودية (١٩٥١)، ها - ماكهون لى - هيكير ها - تفزوت، جامعة تل أبيب ايه - ١/ ٩, ٣٣؛ المجلس اليهودى الأمريكى، السجل الأسود: اضطهاد عبد الناصر للشعب اليهودى المصرى (نيويورك: المجلس اليهودى العالمى، ١٩٥٧). دون بيريتز، «اليهود المصريون اليوم» (نيويورك، المجلس اليهودى الأمريكى، ١٩٥٦، منسوخ) وأس. لاندشت، الطوائف اليهودية فى دول الشرق الأوسط الإسلامية: دراسة إجمالية (لندن: جمعية التأريخ اليهودى، ١٩٥٠)، تم إعدادها للمجلس اليهودى الأمريكى والجمعية اليهودية الإنجليزية، وهى دراسة تتسم بالحكمة إلى حد بعيد بشكل أكبر من أية مطبوعات تقليدية ظهرت فى هذا العهد.

٣ - آيان لاستيك، العرب فى الدولة اليهودية: سيطرة إسرائيل على أقلية قومية (أوستين: مطبعة جامعة تكساس، ١٩٨٠).

٤ - إن أساس هذا التعريف للصراع بشكل مادى هو كتاب جيرشون شافير، الأرض والعمل وأصول الصراع الإسرائيلى الفلسطينى، ١٨٨٢ - ١٩٠٤ (كمبريدج: مطبعة جامعة كمبريدج، ١٩٨٩).

٥ - صحيفة السياسة الأسبوعية، ٥ نوفمبر ١٩٣٨، ص ٣ - ٤ .

٦ - إن المعلومات فى الفقرات الثلاث التالية مأخوذة من جيمس بى. جانكوفيسكى، «ردود الأفعال المصرية حيال القضية الفلسطينية فى فترة ما بين الحربين العالميتين»، المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط ١٢ (رقم ١، ١٩٨٠): ١ - ٣٨؛ جيمس بى. جانكوفيسكى، «الحركة الصهيونية واليهود فى الفكر القومى المصرى، ١٩٢٠ - ١٩٣٩»، فى كتاب آمنون كوهين وجابرييل بير (محررون)، مصر وفلسطين: ألف عام من الارتباط (٨٦٨ - ١٩٤٨) (أورشليم: معهد بن زيفى لدراسة الطوائف اليهودية فى المشرق، ١٩٨٤)، ص ٣١٤ - ٣١ .

٧ - صحيفة الأهرام، ٢٩ سبتمبر ١٩٢٩، ص ١ .

٨ - إن المعلومات فى الفقرتين التاليتين مأخوذة من كتاب توماس ماير، مصر وقضية فلسطين، ١٩٣٦ - ١٩٤٥ (برلين: كلاوس، شفارتس، فيرلاج، ١٩٨٣)، ص ٢٩٨ وما يليها؛ وكتاب مايكل ام. لاسكاير، يهود مصر، ١٩٢٠ - ١٩٧٠ (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، ١٩٩٢) ص ٨٤ - ٩٣ .

٩ - رفعت السعيد، مقابلة، القاهرة، ٢٢ مايو ١٩٨٦ .

١٠ - ظهرت ترجمة فرنسية للخطاب، والتى يبدو أن المخابرات البريطانية قد قامت بها، فى «ماتساف ها - يهوديم بى - ميتسرايم، ١٩٣٨ - ١٩٤٨»، السجلات الصهيونية المركزية اس٢٥/ ٥٢١٨ .

١١ ـ موريس فارجيون (محرر)، السجل السنوى التاريخى ليهود مصر والشرق الأدنى، ١٩٤٤ (القاهرة: جمعية الإصدارات التاريخية اليهودية المصرية، ١٩٤٤)، ص ١١١ .

١٢ ـ جزء من خطاب (لا توجد أسماء) بتاريخ ١٦ فبراير ١٩٤٨، السجلات الصهيونية المركزية اس٢٥/ ٩٠٣٤/ ٨٩٩/ ٧١ .

١٣ ـ موريس مزراحي، مصر ويهودها: الزمن الماضى، القرنان التاسع عشر والعشرون (جينيف: مطبوعات افينير، ١٩٧٧)، ص ١٢٠ .

١٤ ـ على سبيل المثال، جيرائيل دُعيق، «الدعاية الصهيونية»، صحيفة الأهرام، ١٨ يوليو ١٩٤٨ .

١٥ ـ خطاب بدون توقيع مُرسل من سجين يهودى بمعتقل الطور (حيث كانت الظروف أسوأ بكثير عنها فى معتقل الهايكستب أو معتقل أبو فير) إلى سجناء يهود فى معتقل الهايكستب طالبا المساعدة فى إطلاق سراحهم، (ميتسريم، الطور، هايكستب)، مركز يتزاك تابنكين للبحث والتوثيق التابع لحركة الكيبوتز المتحدة. تذكر المصادر الأخرى أنه كان هناك عدد كبير من اليهود المحتجزين يصل إلى ١٠٠٠، لكن هذا الرقم عادة ما يتضمن اليهود الشيوعيين ومقداراً من التضخيم نظرا للبُعد عن المكان.

١٦ ـ جودرون كرامر، اليهود فى مصر الحديثة، ١٩١٤ ـ ١٩٥٢ (سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، ١٩٨٩)، ص ٢١٢ .

١٧ ـ إفرايم اس. (شيراه كتساراه «ال ماتساف ها ـ إيلاياه مى ـ ميتسرايم»)، ٢٤ يوليو ١٩٤٩، السجلات الصهيونية المركزية اس٢٠/ ٥٥٢ (غير موضح أى تصنيف فرعى).

١٨ ـ المجلس اليهودى الأمريكى، تقرير حول الوضع اليهودى فى مصر، ص ١٠ ـ ١١؛ لاسكاير، يهود مصر، ص ١٢٧ ـ ٢٩ .

١٩ ـ ماريو بيريز، مقابلة، باريس، ٢ يونيو ١٩٩٤ .

٢٠ ـ صحيفة الأهرام، ٢١ يونيو ١٩٤٨، ص ٣؛ صحيفة الكليم، ١ يوليو ١٩٤٨؛ لاسكاير، يهود مصر، ص ١٣٣ .

٢١ ـ الحاخام أبراهام جبر، مقابلة، الرملة، ١١ يونيو ١٩٩٣ .

٢٢ ـ صحيفة الكليم، ١ يوليو و١٦ أغسطس ١٩٤٨ . لم تظهر الصحيفة على الإطلاق فى ١٦ أغسطس و١ سبتمبر و١٦ سبتمبر؛ موريس شماس، مقابلة، أورشليم، ٥ مايو ١٩٩٤ .

٢٣ ـ صحيفة الأهرام، ١٦ يوليو ١٩٤٨؛ المجلس اليهودى الأمريكى، تقرير حول الوضع اليهودى فى مصر، ص ٢٤ ـ ٣٢ .

٢٤ ـ صحيفة الأهرام، ٢٠ يوليو و٢٣ سبتمبر ١٩٤٨؛ ريتشارد بى. ميتشيل، جماعة الإخوان المسلمين (نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٩٣)، ص ٦٣ ـ ٦٤ .

٢٥ ـ ميتشيل، جماعة الإخوان المسلمين، ص ٥٨ ـ ٧٩ .

٢٦ ـ المرجع السابق، ص ٧١ .

٢٧ ـ كيمبل إلى بيفين، ٤ أكتوبر ١٩٤٨، بريطانيا العظمى، وزارة الخارجية ٣٧١/ ٦٩٢٥٠ .

٢٨ ـ بن ياكوف لى ـ ميناحيل ماحليكيت ها ـ ميزراح ها ـ تيخون، ١٧ أبريل ١٩٤٩، «ماتساف ها ـ يهوديم بى ـ ميتسرايم، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٢»، السجلات الصهيونية المركزية اس ٢٠/ ٥٥٢/ ٨٥١/ ٧١/ ٩٧٧٦ .

٢٩ ـ كان فاينا المُصدر الرئيسى للبصل، والذى يعتبر ثالث أكبر مورد للعملة الصعبة بالنسبة لمصر. فى عام ١٩٦٥، قام نظام حكم عبد الناصر بمصادرة أصوله التجارية، وقام هو بالهجرة إلى فرنسا. وبعد عدة أشهر، لم تستطع الحكومة تصدير محصول البصل، لذا قامت بدعوته للعودة واستئناف نشاطه التجارى. ولقد فعل ذلك، لكنه أصيب بالإحباط من طريقة استقباله ومعاملته، وسرعان ما توفى بعد عودته. انظر موريس مزراحى، «دور اليهود فى التنمية الاقتصادية»، فى كتاب شيمون شامير (محرر)، يهود مصر: مجتمع بحر متوسط في العصر الحديث (بولدر: مطبعة وستفيو، ١٩٨٧)، ص ٩٢-٩٣.

٣٠ـ لاسكاير، يهود مصر، ص ١٨٧. تشير سجلات التعداد السكانى الإسرائيلى لعام ١٩٦١ إلى وصول ١٤٨٩٥ مهاجرًا من مصر والسودان إلى إسرائيل من عام ١٩٤٨ إلى عام ١٩٥١، و١٥٨٧٢ مهاجرًا من عام ١٩٤٨ إلى عام ١٩٥٤. إن هذه الأرقام أقل إلى حد ما من تلك التى قدمها لاسكاير، الذى يعتمد بشكل واسع على سجلات الوكالة اليهودية ولا يبذل أى مجهود لحسم أية تناقضات فى مصادره. ومن المرجح أن جزءًا من هذا التناقض يعود إلى هؤلاء الذين توفوا أو غادروا إسرائيل. إن كل أرقام الهجرة المقدمة فى هذا الفصل هى تقديرات تقريبية، أساسها تفسيرى لتلك الأرقام التى قدمها لاسكاير والمصادر الأخرى.

٣١ـ المرجع السابق.

٣٢ـ إن هذا التقدير أساسه مقارنة الأرقام المتناقضة. ومن بين الآخرين الذين تعتبر تقديراتهم مشابهة: كرامر، اليهود فى مصر الحديثة، ص ١٢٢، ومعهد الشئون اليهودية، المجلس اليهودى العالمى، «مصر فى سبتمبر ١٩٥٧» (نيويورك، ٣٠ سبتمبر ١٩٥٧)، ص ٣، ها ـ ماكهون لى ـ هيكير ها ـ تفزوت، جامعة تل أبيب دى ـ ٦/ ٥، ٥١.

٣٣ـ دكتور إيزاك إى. شوارتسبارت، «نحو وحدة بين السفارديم والإشكينازيم» و«خريطة مقارنة لتوزيع السفارديم بين سكان العالم من اليهود، ١٩٥٠ ـ ٥٤» (نيويورك، إدارة التنظيم بالمجلس اليهودى العالمى، أبريل ١٩٥٤)، ص ٤، السجلات الصهيونية المركزية زد/ ٨٥٢٦.

٣٤ـ لاسكاير، يهود مصر، ص ١٦٤ ـ ٩٨؛ شلومو باراد، «ها ـ بيلوت ها ـ تسيونيت بى ـ ميتسرايم، ١٩١٧ ـ ١٩٥٢»، شوراشيم با ـ ميتسراه ٢ (١٩٨٩): ٦٥ ـ ١٢٧؛ شلومو باراد وآخرون. (محررون)، هاجاناه يهوديت بى ـ ارتسوت ها ـ ميتسراه، ٢٥ فبراير ١٩٨٥ (إيفال: ياد تابنكين، ها ـ ماهون لى ـ هيكير ها ـ تنيواه ها ـ تسيونيت فى ـ ها ـ هالوتسيت بى ـ ارتسوت ها ـ ميتسراه، ها ـ ماهون لى ـ هيكير كواه ها ـ ماجن، ١٩٨٦)، خاصة شهادة ديفيد هاريل.

٣٥ـ ديفيد هاريل وبينى آهارون، مقابلة، تل أبيب، ٢٥ مارس ١٩٩٣؛ لاسكاير، يهود مصر، ص ١٨٣ ـ ٨٥.

٣٦ـ بن ياكوف لى ـ ميناحيل ماحليكيت ها ـ ميزراح ها ـ تيخون، ١٧ أبريل ١٩٤٩، «ماتساف ها ـ يهوديم بى ـ ميتسرايم، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٢»، السجلات الصهيونية المركزية اس٢٠/ ٥٥٢/ ٨٥١/ ٧١/ ٩٧٧٦.

٣٧ـ أمين ليشع، «الإسرائيليون والجنسية المصرية»، صحيفة الكليم، ١٥ نوفمبر ١٩٤٩، ص ٢.

٣٨ـ «البوليس السياسي في قفص الاتهام». مجلة المصور، ٥ أكتوبر ١٩٥١، ص ٢٨ .
٣٩ـ صحيفة الأهرام، ١ ديسمبر ١٩٤٩ .
٤٠ ـ إبراهيم حسني، «نزلت الحارة، طلعت العباسية»، صحيفة الكليم، ١٦ مايو ١٩٤٦، ص ٤؛ ١ مايو ١٩٤٧، ص ٢ .
٤١ ـ صحيفة الأهرام، ٣ أغسطس ١٩٥٢ .
٤٢ ـ حول هذا الجانب من مسيرة الحاخام ناحوم العملية، انظر إيستر بنباسا (محررة)، حاييم ناحوم: الحاخام السفاردي الأكبر في السياسة، ١٨٩٢ ـ ١٩٢٣ (تسكالوسا: مطبعة جامعة آلاباما، ١٩٩٥).
٤٣ ـ صحيفة الأهرام، ٩ أغسطس ١٩٥٢ .
٤٤ ـ صحيفة الكليم، ١ و١٦ أكتوبر ١٩٥٢ .
٤٥ ـ القدسي، يهود مصر القراءون، ص ٦١ .
٤٦ ـ المرجع السابق، ص ٨٨ ـ ٩٠؛ صحيفة البلاغ، ٢٥ أكتوبر ١٩٥٢؛ وصحيفة جورنال ديجيبت (جريدة مصر)، ٢٦ أكتوبر ١٩٥٢ .
٤٧ ـ خطابات مرسلة، يناير ـ يونيو ١٩٥٣، أرقام ٩٩، ١٠٦، ١٠٥، ١٢٣، ١٢٤، ١٦١، مجموعة جامي ليهمان التذكارية: سجلات الطائفة اليهودية بالقاهرة، ١٨٨٦ ـ ١٩٦١ (موجودة بجامعة يشيفا في نيويورك)، صندوق ٢، المراسلات العامة، ١٩٢٦ ـ ٥٧، حافظة الأوراق رقم ٧ .
٤٨ ـ المرجع السابق، رقم ١٥٧، إ. جور وس. شيكوريل إلى محافظ البنك الأهلي المصري، ٢٥ أبريل ١٩٥٣ .
٤٩ ـ المرجع السابق، صندوق ٢، حافظة الأوراق رقم ٨، خطابات مرسلة، يوليو ـ ديسمبر ١٩٥٣، أرقام ٣٢١، ٣٢٤، ٣٢٥ .
٥٠ ـ صحيفة الأهرام، ٩ فبراير ١٩٥٣ .
٥١ ـ خطابات مرسلة، يناير ـ يونيو ١٩٥٣، رقم ٥٥، سجلات الطائفة اليهودية بالقاهرة، ١٨٨٦ ـ ١٩٦١ (موجودة بجامعة يشيفا في نيويورك)، صندوق ٢، المراسلات العامة، ١٩٢٦ ـ ٥٧، حافظة الأوراق رقم ٧ .
٥٢ ـ مزراحي، مصر ويهودها، ص ٥٧ .
٥٣ ـ ألبير مزراحي، «كلام إيه الفارغ ده يا سي صلاح يا سالم»، صحيفة التسعيرة، ٢٢ مارس ١٩٥٤، ص ٤ .
٥٤ ـ صحيفة بريد أورشليم (جيروزاليم بوست)، ٢٧ سبتمبر ١٩٥٥ .
٥٥ ـ إريك رولو، مقابلة، باريس، ٢٥ مايو ١٩٩٤ .
٥٦ ـ صحيفة السجل اليهودي (جويش كرونيكل)، ٦ يوليو ١٩٥١، مقتبسة في نحميا روبنسون، دول الشرق الأدنى العربية وطوائفها اليهودية (نيويورك: المجلس اليهودي العالمي، معهد الشئون اليهودية، ١٩٥١)، ص ٧٤، ها ـ ماكهون لي ـ هيكير ها ـ تفزوت، جامعة تل أبيب ايه ـ ٩/١، ٣٣ .
٥٧ ـ صحيفة الصراحة، ٨ و٢٥ ديسمبر ١٩٥٢ .

٥٨ ـ ساسون سوميخ، «اشتراك اليهود المصريين في الثقافة العربية الحديثة، وحالة مراد فرج»، في كتاب شيمون شامير (محرر)، يهود مصر: مجتمع بحر متوسط في العصر الحديث (بولدر: مطبعة وستفيو، ١٩٨٧) ص ١٣٣ .

٥٩ ـ نحميا روبنسون، «الاضطهاد في مصر»، صحيفة المجلس الأسبوعية، ١٧ نوفمبر ١٩٥٤ (أعيد طباعتها عن طريق المجلس اليهودي الأمريكي، مكتب المعلومات اليهودية)، ها ـ ماكهون لي ـ هيكير ها ـ تفزوت، جامعة تل أبيب دي ـ ٦١/١، ٦ , ١٥١ .

٦٠ ـ عادل م. ثابت، ملك مغدور به: فترة الحكم سيئة الطالع لفاروق ملك مصر (لندن: كوارتيت بوكس [كتب الرباعية]، ١٩٨٩)، ص ٢١٧ .

٦١ ـ «تقرير مقدم من يهودي مصري غادر مصر بنهاية عام ١٩٤٩ إلى إدارة الشرق الأدنى بالوكالة اليهودية حول الوضع الحالي ليهود مصر» [لا يوجد مؤلف، لكن يبدو من الأدلة الداخلية أنه رئيس المنظمة الصهيونية بالقاهرة، لا يوجد تاريخ]، «ماتساف ها ـ يهوديم بي ـ ميتسرايم، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٢»، السجلات الصهيونية المركزية اس ٢٠/ ٥٥٢ .

٦٢ ـ مايكل ستيرن، فاروق (نيويورك: بانتام، ١٩٦٥)، ص ١٩٥ ـ ٩٨ .

٦٣ ـ روبنسون، دول الشرق الأدنى العربية، ص ٧٤ .

٦٤ ـ وردت في صحيفة الكليم، ١٥ ديسمبر ١٩٤٩ .

٦٥ ـ مجلة آخر ساعة، ١١ يوليو ١٩٥١؛ أعيد طباعتها في صحيفة الكليم، ١٦ يوليو ١٩٥١، ص ٦ .

٦٦ ـ صحيفة الكليم، ١٦ ديسمبر ١٩٥٢، ص ٨ .

٦٧ ـ صحيفة الكليم، ١ ديسمبر ١٩٥٣، ص ٨؛ ١٦ ديسمبر ١٩٥٥، ص ٦ .

٦٨ ـ «يعقوب صنوع . . الموسوى المصرى المسلم»، مجلة المصور، ١٨ فبراير ١٩٥٥ .

٦٩ ـ صحيفة الصراحة، ١٢ مايو ١٩٥١، ص ١ .

٧٠ ـ سوميخ، «اشتراك اليهود المصريين في الثقافة العربية الحديثة، وحالة مراد فرج»، ص ١٣٢ .

٧١ ـ إن سيرة حياة ليلى مراد أساسها التقارير والمقالات التأبينية التالية التي ظهرت بعد وفاتها: أمجد مصطفى، «ليلى مراد، ٧٧ عاما من العطاء»، صحيفة الوفد، ٢٣ نوفمبر ١٩٩٥، ص ٨؛ «مصر: غياب ليلى مراد»، صحيفة الحياة، ٢٣ نوفمبر ١٩٩٥، ص ٢٤؛ عادل دسوقي، «رحلت ليلى مراد، سندريلا الشاشة المصرية وصاحبة الصوت الذهبي»، صحيفة الحياة، ٢٥ نوفمبر ١٩٩٥، ص ٢٤؛ «فاطمة فرج، وداعا آخر الفنانات المحترمات»، صحيفة ميدل إيست تايمز (أحوال الشرق الأوسط)، ٣ ـ ٩ ديسمبر ١٩٩٥، ص ١٧ . سيرة حياة فورية كتبها صالح مرسي تحت عنوان ليلى مراد (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٥)، وهو كتاب دار الهلال الخاص الشهري والذي صدر في الشهر التالي مباشرة لوفاة ليلى مراد، وقد تجنب كل الجوانب المثيرة للجدل في مسيرتها العملية، كما يعترف على استحياء بأصولها اليهودية (انظر ص ١١).

٧٢ ـ «ليلى مراد»، صحيفة الأهرام، ١٢ سبتمبر ١٩٥٢، ص ٦؛ «ليلى مراد تُكذب تبرعها لإسرائيل بـ ٥٠ ألف جنيه»، صحيفة الأهرام، ١٣ سبتمبر ١٩٥٢، ص ٧؛ عادل حسنين، ليلى مراد: يا مسافر

وناسي هواك (القاهرة: أمادو، ١٩٩٣)، ص ٨٥ وما يليها؛ عادل عبد العليم، «وثائق تُثبت براءة ليلي مراد من تهمة زيارة إسرائيل»، صحيفة الحياة، ٤ يوليو ١٩٩٣، ص ١ .

٧٣- «ليلي مراد تُكذب تبرعها لإسرائيل بـ ٥٠ ألف جنيه».

٧٤- حسنين، ليلي مراد، ص ٨٩ .

٧٥- مجلة روز اليوسف، ٨ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٣٤؛ ليلي مراد، «تألمت وتعذبت في سبيل إخلاصي»، مجلة روز اليوسف، ٦ ديسمبر ١٩٥٤، ص ٣٣ .

٧٦- دسوقي، «رحلت ليلي مراد».

٧٧- «خرجوا من دينهم في سبيل الحب»، مجلة روز اليوسف، ٧ فبراير ١٩٥٥، ص ٤٠ .

٧٨- «يهود القاهرة: صداقة غير سهلة»، صحيفة بريد أورشليم (جيروزاليم بوست)، ١٦ فبراير ١٩٥٥ .

٧٩- إذا لم يتم ذكر غير ذلك، فالفقرتان التاليتان أساسهما المجلس اليهودي الأمريكي، «وضع اليهود في مصر في بداية عام ١٩٥٧» (نيويورك، ٧ يناير ١٩٥٧)، ها- ماكهون لي- هيكير ها- تفزوت، جامعة تل أبيب ايه- ١/ ٩٦٩, كتاب لاسكاير، يهود مصر، ص ٢٥٣- ٢٦٤، يعتمد بشكل مكثف على نفس المصدر.

٨٠- معهد الشئون اليهودية، المجلس اليهودي العالمي، «مصر في سبتمبر ١٩٥٧».

٨١- المجلس اليهودي العالمي، اضطهاد اليهود في مصر: الحقائق (أبريل ١٩٥٧)، ص ٧، ها- ماكهون لي- هيكير ها- تفزوت، جامعة تل أبيب ايه١/ ٢٢- ١٩ .

٨٢- للحصول على أرقام دقيقة، انظر الجدول في كتاب لاسكاير، يهود مصر، ص ٢٧٣ .

٨٣- جيلبرت كاباسو وآخرون، يهود مصر: صور ونصوص (باريس: إديسيون دو سكرايب [مطبوعات الكاتب] ١٩٨٤)، ص ٤٢، وهو يقدر أعداد المهاجرين اليهود المصريين إلى جهات غير إسرائيل بـ ١٥٠٠٠ إلى البرازيل و ١٠٠٠٠ إلى فرنسا و ٩٠٠٠ إلى الولايات المتحدة و ٩٠٠٠ إلى الأرجنتين و ٤٠٠٠ إلى المملكة المتحدة، وأعداد أقل إلى كندا وإيطاليا وأستراليا. ولا يمكن التوفيق بين العدد الإجمالي لهذه الأعداد البالغ ٤٧٠٠٠ وأرقام الوكالة اليهودية الخاصة بالإيلاياه بدون افتراض وجود طائفة يهودية تصل على الأقل إلى ٨٥٠٠٠ قبل عام ١٩٤٨، وهو رقم أكبر من معظم التقديرات. ومن الأيسر التوفيق بين هذا العدد الإجمالي وأرقام التعداد السكاني الإسرائيلي (انظر الحاشية رقم ٣٠ بهذا الفصل). ويدعي نفس المصدر أن فقط ثلث مجموع اليهود المصريين قد هاجروا إلى إسرائيل. إن عدداً معيناً من اليهود الذين ذهبوا إلى إسرائيل قد فعلوا ذلك بسبب أن هذه الجهة كانت الوحيدة المتاحة بشكل فوري عقب اندلاع حرب ١٩٤٨ وحرب ١٩٥٦، وقد استقروا في النهاية في مكان آخر، ومن الممكن أن يفسر هذا الأمر التناقض الناشئ حاليا بين الأرقام. إن الإحصائيات المتاحة غير كاملة، وإلى حد ما قد تم وضعها لهدف سياسي.

٨٤- دينا مونيت، «استيعاب إيلاياه مصر في أيد أمينة»، صحيفة بريد أورشليم (جيروزاليم بوست)، ٣١ ديسمبر ١٩٥٥ .



الفصل الرابع

نازيون وجواسيس

أسلوب خطاب عملية سوزانا

إن عملية القتل الجماعي النازي لليهود الأوروبيين قد رسخت من معيار الكلمات والإطار البلاغي والتجربة الاجتماعية المستعمل لتقييم كل التهديدات اللاحقة، سواء أكانت محتملة أو فعلية، لأية طائفة يهودية، ومن ضمن ذلك يهود مصر. لم يشهد النصف الثاني من القرن العشرين أية حالات من الاضطهاد المعادي للسامية يمكن مقارنتها بشكل معقول بالممارسات الأوروبية الحديثة شديدة التميز التي قامت بها ألمانيا النازية، والمتمثلة في حركة عنصرية متقنة بشكل علمي ودعاية يتم تسويقها جماهيريا وإبادة جماعية مُحكمة الصُنع وانتصار عالمي ساحق. وبالرغم من ذلك، فإن الاهتمام بالحفاظ على مستوى عال من اليقظة ضد أية مظاهر معادية للسامية وإحساس عميق بالذنب في جميع أنحاءً العالم الغربي حيال الفشل في مواجهة ملائمة لـ (وفي بعض الحالات حيال التواطؤ مع) الإبادة الجماعية النازية ونقص القاموس الكافي البديل ومقدار معين من التلاعب اللفظي الساخر بواسطة رجال الدعاية الصهاينة، قد أدت مجتمعة إلى تثبيت معاداة السامية ذات الأسلوب النازي بوصفها صيغة مجازية متكررة في المناقشات الخاصة بوضع اليهود في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية[1]. ومع ذلك، ففي أسوإ لحظاتهم، كان يهود مصر الحديثة بعيدين كل البعد عن التعرض لمثل هذا الاضطهاد الشديد والمتواصل والملتزم عقائديا.

إن القبض على وإدانة وإعدام شبكة من اليهود المصريين المتهمين بارتكاب أعمال

تجسس وتخريب لصالح إسرائيل فى عامى ١٩٥٤ - ١٩٥٥ - وهى مؤامرة اسمها الحركى «عملية سوزانا» - كان يشكل لحظات حرجة فى صياغة أسلوب خطاب يصف نظام الحكم المصرى، وفى النهاية كل العرب، بأنهم نازيون جدد. هنا أود أن أتأمل فى كيفية تطور هذا الأسلوب الخطابى بين عامى ١٩٤٨ و١٩٧٧ عن طريق مقارنة الصورتين المتعارضتين لعملية سوزانا. وخلال هذه السنوات أدى فرض تفسير معين خاص بالتجربة الحياتية الحديثة ليهود أوروبا على أحداث فى مصر، والإصرار على أن هذا التفسير يوضح بالضرورة معنى حياة اليهود فى كل مكان، إلى التسبب فى فرض رقابة على أصوات اليهود المصريين، كما أعاق قدرتهم على رواية تاريخهم.

حرب ١٩٤٨ العربية الإسرائيلية و«اكتشاف» النازية المصرية

كما ذكرنا فى الفصل الثالث، فإن اندلاع الأعمال القتالية بين مصر ودولة إسرائيل المؤسسة حديثا فى ١٥ مايو ١٩٤٨ قد نتج عنه اعتقال عدة مئات من الصهاينة والشيوعيين ومصادرة الأصول التجارية اليهودية وإلقاء القنابل فى حارة اليهود وعلى المتاجر اليهودية فى وسط القاهرة والقيام بعمليات هجوم عشوائى على اليهود أثناء الصيف والخريف. كما كان هناك هجوم فج مُعاد للسامية فى الصحافة المصرية أثناء حرب ١٩٤٨ العربية الإسرائيلية. وبالتالى، كان لدى اليهود من الأسباب ما يدعوهم للخوف على وضعهم فى مصر. وقد تمت تهدئة هذه المخاوف إلى حد ما بعد اغتيال رئيس الوزراء النقراشى والحل الرسمى لجماعة الإخوان المسلمين فى ديسمبر وتولى إبراهيم عبد الهادى رئاسة الوزراء، وهو رجل ذو أفكار عالمية تحررية ويتمتع بعلاقات جيدة مع صفوة اليهود.

وصفت الحكومة الإسرائيلية بشكل قوىّ التطورات فى مصر على أنها اضطهاد نازى الشكل. كما أصدرت بيانًا علنيًا تحت عنوان «وضع اليهود فى مصر» احتوى على قائمة بالأفعال المتخذة ضد اليهود، مع إشارة عابرة فقط إلى حالة الحرب بين مصر وإسرائيل، كما أعلنت بأن «الإجراءات الصارمة المتخذة ضد السكان اليهود

تذكّرنا بالأيام الأولى لنظام حكم هتلر»(٢). إن هذا الوصف قد ورد دون أي انتقاد فى صحيفة [بالستاين بوست](*)، وهى صحيفة يومية مقربة من الحكومة كان يتم توظيفها كوسيلة لنشر وجهات نظرها بين أعضاء المجتمع الدبلوماسى واليهود خارج إسرائيل(٣).

بدأت فكرة معاناة اليهود المصريين من معاداة للسامية ذات أسلوب نازى فى التبلور فى دوائر اليهود الأمريكيين فى وقت مبكر يصل إلى أكتوبر ١٩٤٨. وبعد أسابيع قليلة من هذا التاريخ، أخذت تقارير سرية، تستعمل نفس التعبيرات الخاصة بالحكومة الإسرائيلية، فى الانتشار بين المسئولين فى اللجنة اليهودية الأمريكية مؤكدة على أن «وضع ٧٥٠٠٠ يهودى فى مصر يماثل بشكل عام وضع اليهود فى ألمانيا فى الفترة التى بدأت حوالى عام ١٩٣٦»(٤). انتشرت تقارير أخرى بين زعماء اللجنة اليهودية الأمريكية توحى بأنه نظرا لعدم الانضباط الشرقى (أى المعروف عن الشعوب الشرقية) فإن وضع اليهود فى مصر عام ١٩٤٨ كان حتى أسوأ من وضع اليهود فى ألمانيا النازية فى فترة الثلاثينيات. وأكد أحد هذه التقارير على أن «الصحافة المصرية، المكتوبة بالعربية، أكثر عنفا فى حملاتها الهجومية الصريحة ضد اليهود من أية صحيفة نازية سابقة كانت تجرؤ على ذلك»(٥). أرسلت اللجنة اليهودية الأمريكية «نسيم زد مورينو»، الذى عاش فى مصر لسنوات عديدة قبل أن يستقر فى الولايات المتحدة، كى يتحقق من الأوضاع فى مصر. وقد كتب فى تقريره ما يلى: «حيث إنى عشت فى ألمانيا فى زمن هتلر، فقد رأيت مباشرة الاضطهاد الفظيع لليهود، لكن من القصص التى سمعتها عما يحدث فى مصر فى الفترة من ١٥ مايو ١٩٤٨ إلى اغتيال النقراشى باشا [فى ٢٨ ديسمبر ١٩٤٨]، فإن وضع اليهود فى مصر كان من بعض الجوانب أسوأ من وضع اليهود فى ألمانيا فى أواخر الثلاثينيات». وطبقا لمورينو، فإن هذا

(*) فيما بعد أصبحت صحيفة بريد أورشليم [جيروزاليم بوست].

الأمر سببه أنه كان يوجد فى ألمانيا «بشكل عام نظام فى تنفيذ إجراءات معاداة السامية»، على حين أنه فى مصر «كانت هناك العديد من الحالات المتكررة لحكم الغوغاء»(٦).

وحينئذ، كما هو الحال الآن، كان الكثيرون فى الغرب يرون فى التطرف الإسلامى مصدر تهديد بشكل خاص. كان هناك تقرير تم تقديمه إلى مكتبة واينر فى لندن(*) وانتشر بين زعماء اللجنة اليهودية الأمريكية، ويصف هذا التقرير مقابلة مع قائد جماعة الإخوان المسلمين حيث يذكر ما يلى:

«كان حسن البنا رجلاً قصيراً وسميناً وزَرِىّ الهيئة (أى يرتدى ملابس غير مهندمة وفى حالة سيئة) ذا عينين وخدين منتفخين وأنف مكتنز. كما كانت لحيته ممتدة من أذن إلى الأخرى وتزحف إلى أعلى ثم إلى أسفل فوق شفته العليا على شكل نبات متسلق مُشعر أسود قبيح المنظر. كان سلوك حسن البنا هادئًا ومستقراً (يبدو كما لو كان يخفى شيئا)..

لقد أجريت مقابلة مع هذا الفوهرر(**) الدينى وكنت زائراً موثوقًا به فى مقار الإخوان فى القاهرة ومدن أخرى»(٧).

إن العنصرية غير المخفية واختلاس النظر الغريب لهذا الوصف يعزز من استنتاج الكاتب بوجود «مذبحة منظمة لليهود» بوصفها «حقيقة فعلية» فى مصر. كما يضيف قائلا: «إن النمط هو نمط هتلر ـ بمقياس صغير»(٨).

لقد اعتمدت اللجنة اليهودية الأمريكية على هذه المصادر فى تأليفها لتقرير شامل تحت عنوان «تقرير عن الوضع اليهودى فى مصر»، والذى تم تقديمه بشكل سرى إلى المسئولين بالحكومة الأمريكية فى نوفمبر ١٩٤٨ قبل نشره علانية فى أوائل العام

(*) مكتبة أسسها ألفريد واينر عام ١٩٣٣ فى لندن لجمع كل ما يتعلق بما يحدث لليهود من إبادة جماعية فى ألمانيا النازية. وواينر هو يهودى هرب من ألمانيا واستقر بإنجلترا، وتضم مكتبته كذلك معهداً للتاريخ المعاصر، وقد انتقلت المكتبة إلى جامعة تل أبيب عام ١٩٨٥.

(**) لقب ألمانى معناه الزعيم كان يستخدم كناية عن هتلر.

التالى . وطبقا للجنة ، كانت معرفة العالم ضئيلة للغاية بشأن «شروع مصر الحديث فى استعمال الوحشية الهتلرية على مستوى القطر» نظرا للرقابة على الصحف ، والتى كانت مطبقة منذ ١٥ مايو ١٩٤٨[٩] .

إن مصداقية تأكيدات مثيرة للسخرية مثل تلك التى قمنا باقتباسها آنفًا قد اعتمدت على أفكار مسبقة استشراقية وجهل هائل وتطبيق غير انتقائى لمُجمل التعبيرات والإشارات الأوروبية على مصر . ومن المرجح أن المبالغة المفرطة التى استعملتها اللجنة الأمريكية اليهودية كان دافعها الذكرى الحديثة لسلبية المجتمع الدولى حيال العهد النازى . لكن الاعتماد على هذه الذكرى لتقييم الأوضاع فى مصر يُعد بمثابة أمر مشابه لقادة عسكريين يستعدون للقتال فى حربهم الأخيرة . أكثر من ذلك ، إن الوصول إلى استنتاج مفاده أن الحكومة المصرية كانت تقوم بحملة اضطهاد لليهود على النمط النازى قد حتم على اللجنة اليهودية الأمريكية أن تتجاهل أدلة مباشرة تلقتها من مصدر لا يمكن الشك به - وهو رئيس طائفة اليهود السفارديم بالقاهرة : سالفاتور شيكوريل .

لقد التقى شيكوريل بممثلين للجنة فى نيويورك فى نهاية أكتوبر ١٩٤٨ . وكان تقييمه للوضع يعتمد على تقديره لوقائع تاريخية معينة ، حيث أقر بأن «أعمال العنف المعادية لليهود التى اندلعت مؤخرا . . [كانت] مرتبطة بإقامة دولة إسرائيل والهزائم التى لحقت بالجيش المصرى هناك»[١٠] . كما ذكر شيكوريل أن الجيش وجماعة الإخوان المسلمين تحديدا يضمران مشاعر معادية لليهود . وقد حاول شيكوريل إقناع زعماء اللجنة اليهودية الأمريكية بمناشدة الحكومة الأمريكية التدخل لإعاقة تنفيذ قانون الشركات المصرى الصادر عام ١٩٤٧ . وكان مثل هذا العمل ، إذا تكلل بالنجاح ، سيسمح لشيكوريل بتوظيف أغلبية كاسحة من العمالة اليهودية فى متجره الضخم والعصرى ذى الأقسام . لقد تضرر متجر شيكوريل من جراء قنبلة ألقيت عليه فى يوليو ١٩٤٨ ، حيث يوجد اشتباه واسع النطاق بأن هذا العمل كان من تدبير الإخوان المسلمين ، الذين حاولوا إثارة المشاعر المعادية لليهود أثناء الحرب العربية الإسرائيلية كجزء من هجومهم الشامل على نظام الحكم المصرى .

لكن شيكوريل تمتع بالحظوة الشخصية التى أولاه إياها الملك فاروق، وسرعان ما أعاد افتتاح متجره بمساعدة وتشجيع الملك. وبعد مرور ثلاث سنوات فقط على انتهاء الحرب العالمية الثانية، كان شيكوريل لا يظن بالكاد أن هناك خطر اضطهاد نازى الشكل يحيق به هو وموظفيه اليهود إذا ما خطط لاستمرار عملياته التجارية فى مصر.

فى عام ١٩٥٠ قام «أس لاندشت» بإعداد تقرير شامل للجنة اليهودية الأمريكية والرابطة اليهودية الإنجليزية، حيث انتقد فيه تقرير اللجنة الصادر عام ١٩٤٩ لادعائه بأن مصر كانت غارقة فى «حركة معاداة للسامية متطرفة ومنظمة.. عميقة الجذور بشكل هائل حتى إنه من غير المتوقع اختفاؤها». كان لاندشت، شأنه فى ذلك شأن الكثير من المراقبين الغربيين المعاصرين المتناسين للتجربة المحلية للحكم الاستعمارى، ينظر إلى أية مشاعر معادية للغرب على أنها تعبير عن مرض الخوف من الأجانب أو كراهيتهم(*) كما كان غير قادر على تقبل شرعية الحركة القومية المصرية. ومع ذلك ختم كلامه بما يلى: «من الخطأ بمكان أن نتحدث عن أية مشاعر معادية لليهود عميقة الجذور تكون بمنأى عامةً عن مشاعر معادية للغرب، بالإضافة إلى أن القضية الفلسطينية قد أدت بشكل مؤقت إلى بلورة الخوف المصرى من الأجانب إلى معاداة للسامية»(١١).

إن مجهودات أفراد واسعى الاطلاع مثل شيكوريل ولاندشت فى وصف وضع الطائفة اليهودية بأسلوب حكيم ومتحفظ لم تكن بكافية للتغلب على القوة العاطفية للصيغة المجازية المتكررة لمعاداة السامية ذات الأسلوب النازى. كذلك كان التفهم والتعاطف مع مصر وباقى العالم العربى ضئيلاً للغاية فى الغرب، كما يبدو أن المنافسة بين المنظمات اليهودية قد شجعت رجال الدعاية العاملين لديهم ومؤيديهم على الانتهاء إلى أكثر الاستنتاجات تطرفا على أساس أدلة محدودة أو غير موثوق بها. إن الكثير من اليهود الأمريكيين، وقد صدمهم إدراك أن رد فعلهم حيال الإبادة

(*) مرض نفسى يعرف باسم زينافوبيا أو فوبيا الأجانب.

الجماعية النازية لم يكن كافيًا، قرروا ألا يقللوا من شأن أية تهديدات مستقبلية للطوائف اليهودية فى الخارج. وقد نتج عن هذا الدافع حَسَن النية ما يمكن التنبؤ به بشكل معتاد من تصور خاطئ للوضع فى مصر. وحينما ترسخت فكرة الاضطهاد نازىّ النمط بين الدوائر اليهودية، بدأت تتوالد بشكل مشوش. أخذت الاختلاقات والمبالغات تتكرر على أنها حقائق، ومن النادر ما كان يتم إخضاعها للبحث الدقيق. لذلك، فى عام ١٩٥٤، عندما أعلنت السلطات المصرية القبض على المشتركين فى عملية سوزانا وعن نيتها فى تقديمهم للمحاكمة، كان من السهولة بمكان إدراج هذه الأنباء فى هيكل استطرادى(*) محدد المعالم تم ترسيخه فى السابق بوصفه ملائما لفهم وضع اليهود المصريين.

أسلوب الخطاب الإسرائيلى واليهودى الأمريكى الإنجليزي

كانت الصحافة الإسرائيلية أول من قام بنشر خبر تقديم يهود مصريين للمحاكمة بتهم متعلقة بالتجسس والتخريب لصالح إسرائيل، وكان ذلك فى منتصف أكتوبر ١٩٥٤. وبعد أيام من الإعلان عن القصة، بدأت ثلاث صحف هى جيروزاليم بوست ودافار (أى الكلمة، وهى صحيفة «الهستدروت» اليومية التى يسيطر عليها الماباى) وحيروت (أى الحرية، الصحيفة اليومية لحزب مناحم بيجين الذى يحمل نفس الاسم) فى مقارنة الوضع فى مصر بالأحداث التى وقعت فى ألمانيا النازية. ونظرا لقدرتها على الوصول إلى جمهور أجنبى، فإن تغطية صحيفة «جيروزاليم بوست» كانت هامة بشكل خاص فى ترسيخ إطار استطرادى عام ينظم عملية فهم الأحداث لكل من الغالبية الكبرى من الإسرائيليين وقطاع عريض من الجمهور الأمريكى الشمالى والأوروبى الغربى.

(*) المقصود باستطرادى تعميم الاستنتاج، أى أن ما ينطبق على شىء حدث فى مكان ما ينطبق على أى شىء مماثل له حدث فى مكان آخر، ولذا فطبقا لهذا التعميم يكون القبض على اليهود فى أى مكان فى العالم هو عمل من أعمال الاضطهاد نازىّ النمط المعادى للسامية بصرف النظر عمّا إذا كانوا مذنبين أم لا.

إن أول تقرير لصحيفة (الجيروزاليم بوست) بهذا الشأن قد نقل محتويات مقال ظهر في صحيفة (جويش أوبزرفر) اللندنية، وهي طريقة مألوفة لتجنب قيود الرقابة الإسرائيلية[١٢]. وبعد يومين ظهر تقرير أصلي واقعي يحمل عنوانًا ضخمًا هو «يهود مصر يقولون إنهم قد أصابهم الهلع من جراء الاضطهاد والاعتقال الجماعي». واعتمادا على معلومات وصلت مدينة جنيف السويسرية، ذكرت الصحيفة أن ١٥٠ يهوديًا قد تم اعتقالهم واستجوابهم بأساليب «تذهل الخيال». كما اتهم المقال الشرطة المصرية بضرب أرمان قرمونة حتى الموت في ٧ أغسطس[*] وقد ناقشت بشكل واسع مسألة تعذيب مارسيل نينيو ومحاولتها الانتحار. وقد ختمت الصحيفة كلامها بأن «المسئولية الوحيدة عن هذه الموجة من الإرهاب، كما قالت بذلك التقارير الواردة، تقع على عاتق الجماعة المسلحة (الميليشيا) القومية المصرية المكونة حديثا، والتي توصف بأنها منظمة شبه عسكرية يقوم ضباط سابقون من الجيش الألماني بتدريب أعضائها على نمط قوات العاصفة النازية[**]. لقد أصيب الزعماء اليهود هنا بصدمة عندما تم إطلاعهم على هذه التقارير. وقد أعلن مسئول يهودي أنه «إذا كانت هذه التقارير حقيقية فإنها تذكّرنا بأيام هتلر»[١٣].

إن كل توكيد هام في هذا التقرير كان إما مختلَقًا تماما أو موضع شك إلى حد كبير. لم أجد أية إشارة للجماعة المسلحة القومية المصرية في أي كتاب أو مقال عربي أو إنجليزي عن مصر أثناء هذه الفترة. ومن الواضح أنه لم يكن لها وجود قط أو لم تكن بغير ذات صلة بالموضوع مطلقا. كانت هناك تقارير متكررة عن نازيين سابقين يعيشون ويعملون في مصر في فترة الخمسينيات والستينيات. لكن المعلومات الواقعية التي تدعم مثل هذه المزاعم تبدو مخادعة، ولا توجد أدلة موثوق بها على أن النازيين السابقين قد مارسوا دورا في صنع السياسة في مصر[١٤]. قامت

(*) ادعت السلطات المصرية أنه انتحر، وما زالت الظروف الدقيقة المحيطة بموته غير مؤكدة.

(**) وحدة عسكرية للصفوة تابعة للحزب النازي الألماني.

الشرطة وجهاز الأمن الداخلى والقضاء المصرى بالقبض على المتآمرين فى عملية سوزانا ومحاكمتهم وإصدار أحكام عليهم ردا على عمليات إلقاء القنابل الفعلية التى نفذها هؤلاء اليهود المصريون بوصفهم عملاء لإسرائيل. إن حملات اعتقال واستجواب اليهود على يد السلطات الأمنية بعد اكتشاف عملية سوزانا لم تعرقل بشكل مباشر حياة الأغلبية العريضة من حوالى ٥٠٠٠٠ يهودى كانوا يعيشون فى مصر فى ذلك الوقت.

ورغم الزيف الوارد بتقرير صحيفة «جيروزاليم بوست»، إلا أنه لم يتم التراجع عنه قط؛ كما أنه قد رسخ من الإطار التعبيرى المستعمل لفهم الأحداث داخل إسرائيل وفى الدوائر اليهودية بالخارج. ولم يكن يوجد ببساطة أى اعتبار عام لإمكانية أن يكون هؤلاء المقبوض عليهم مذنبين بالفعل. ويعود هذا الأمر جزئيا إلى الطبيعة غير الاحترافية للعملية. لقد فسرت صحيفة «مانشستر جارديان» الإنجليزية الموالية تقليديا للحركة الصهيونية هذا الأمر فى افتتاحيتها، حيث أكدت على أن التهم الموجهة إلى المتآمرين فى عملية سوزانا يجب أن تكون مختلقة نظرا لأنه «من المفترض أن تتصرف أى جماعة سرية يهودية ببعض العقلانية»[١٥]. وقد أدى الافتراض المعادى للسامية بشكل جوهرى - والمتمثل فى تفوق الذكاء اليهودى - إلى الاستنتاج بأن المتهمين كانوا ضحايا أبرياء للاضطهاد المعادى للسامية.

نظرا لأن تصميم شكل وأسلوب صحيفة «جيروزاليم بوست» كان الهدف منه تقديم قضية إسرائيل للجمهور الدولى، فإن تغطيتها للأحداث كانت أكثر إثارة من بعض الصحف العبرية. على أية حال، قدمت صحيفة «حيروت» أكثر تغطية ملتهبة للمسألة. لقد قامت افتتاحيتها فى أول يوم للمحاكمة فى القاهرة بتوضيح أن المدعى عليهم «ليسوا فقط متهمين بالتجسس. لقد ألصقوا بهم كل أنواع الجرائم التى يمكن للخيال الشرقى أن يبتكرها لهذا الغرض». كما قام كاتب الافتتاحية بالربط بين المدعى عليهم فى القاهرة وقائمة طويلة من ضحايا

معاداة السامية بداية بمينديل بيليس(*) كما أوضح قائلا إنه «في المنفى . . عاني اليهود لأنهم كانوا يهودا . . أما هنا فهم يعانون بسبب إقامة دولة إسرائيل» . وبالطبع ، لم تصل حيروت إلى الاستنتاج الواضح بأنه يبدو أن إقامة دولة إسرائيل لم تحد من اضطهاد اليهود بل ربما قد زادت منه . وبدلا من ذلك ، قررت الصحيفة أن الحكومة الإسرائيلية مجبرة على التخلي عن ضبط النفس والتدخل لحماية المتهمين[١٦] .

بلغت تغطية حيروت ذروة الهياج الانفعالي في سردها لواقعة انتحار ماكس بينيت . حمل مقال في الصفحة الأولى صورته وعليها شريط أسود ، وأعلنت الافتتاحية أن «عُصبة من الجلادين الشرقيين النازيين قد تسببوا في مقتل أحد شهداء قضية التشهير والقربان البشري المصرية» . إن دم ماكس بينيت «يصرخ فينا من أعماق الأرض ويطالب بحقه قائلا : الانتقام!»[١٧] . كان بينيت برتبة رائد في قوات الدفاع الإسرائيلية ، حيث كان بالفعل معروفا ومطلوبا القبض عليه في العراق لقيامه بنشاط تجسس سابق هناك . ويبدو أن مهمته في مصر كانت أكبر من عملية سوزانا ، والتي لم يكن له بها صلة مباشرة . وربما قرر أن يقضي على حياته بنفسه لكي يتجنب التعذيب وإمكانية كشفه عن أسرار هامة خاصة بالدولة . لكن مثل الكثير من الأجزاء الأخرى لهذه القصة ، من المستحيل بمكان التحقق من هذه المسألة بشكل مؤكد .

إن عنصرية حيروت الفظة وصورها البلاغية فاشية الأسلوب الخاصة بالدم والأرض يمكن رفضهما بسهولة بوصفهما تعبران عن أقلية هامشية من العدوانيين المتعصبين(**) . لكن الصحيفة الأقرب للحكومة ، وهي دافار ، قامت بالمثل بإلحاح

(*) مناحم مينديل بيليس ١٨٧٤ - ١٩٣٤ : يهودي أوكراني تم اتهامه بقتل طفل مسيحي بغرض تقديمه كقربان بشري لقوى الشعوذة والسحر ، كما تم إيداعه السجن لعامين ومحاكمته ، لكن ثبتت براءته في النهاية ، وقد نتج عن ذلك توجيه انتقاد دولي واسع النطاق لسياسات معاداة السامية في الإمبراطورية الروسية .

(**) اعتبر «بن - جوريون» والماباي «بيجين» وأتباعه خارج نطاق السياسة المحترمة .

بالترويج للصيغة المجازية الخاصة بمعاداة السامية النازية الشكل على أنها سائدة فى مصر، وقد ربطتها كذلك بالتاريخ الكامل لاضطهاد اليهود فى أوروبا. وقد ادعت افتتاحيتها فى اليوم الأول للمحاكمة فى القاهرة ما يلى:

«إن التشابه كبير بين هذه المحاكمة ومحاكمات الكراهية المعادية للسامية التى نظمها حكام أوروبا الرجعيون فى الماضى.. إن محكمة الجاسوسية المنعقدة بالقاهرة هى بوضوح محكمة معادية لليهود، وتشكل ذروة حملة الاضطهاد الموجهة ضد يهود مصر.. وطبقا لكل الإشارات فإن هذا الديكتاتور المصرى [عبد الناصر] متأثر بروح النازيين.. كما هو الحال بالمثل فى موقفه من اليهود»[١٨].

وبعد عدة أيام، ظهر عنوان رئيسى لما يُفهم منه أنه تحليل مدروس قائم على أساس المعلومات المستقاة من ديبلوماسى أجنبى غادر القاهرة مؤخرا، وقد كان مضمون العنوان ما يلى: «نازيون ألمان على رأس إدارة يهودية فى الحكومة المصرية. لقد نظموا محاكمة الثلاثة عشر متهما ويقومون بالإعداد لمحاكمات إضافية»[١٩]. ورغم عدم وجود أدلة مادية تدعم هذا الأمر قط، فإن الاتهام الخاص بالتنظيم النازى لحركة معاداة السامية المصرية ظل محفورا بعمق فى وعى جزء كبير من الجمهور فى إسرائيل والخارج.

وفى يوم إعدام شموئيل عازار وموشى مرزوق، قامت افتتاحية صحيفة «دافار»، بالضبط مثل افتتاحية صحيفة «حيروت» منذ عدة أسابيع سابقة، بالربط بين مصيرهما وتاريخ الاضطهاد المعادى للسامية الموجه ضد اليهود فى أوروبا، مع استعمال لغة وصور بلاغية خاصة بتاريخ الاستشهاد الدينى للتعبير عن القضية الوطنية، حيث قالت فى ذلك:

«إن دم هذين الشهيدين اليهوديين يتدفق فى نهر الدم الخاص بالملايين من شعبنا الذين استشهدوا من أجل الله ومن أجل الأمة فى جيلنا والأجيال السابقة. لكن فى عهد دولة إسرائيل لن يكون الدم اليهودى رخيصا فى أى مكان [دم يهودى لو يهى هيفكير]..

إن دولة إسرائيل، التى تم إلغاء عقوبة الإعدام بها، لديها الحق الأخلاقى غير القابل للتحدى فى اتهام مصر أمام العالم أجمع بعدم تحقيق العدالة وبالقتل السياسى[٢٠].

إن صحيفة «لا ـ ميرهاف» (إلى الإقليم)، وهى الصحيفة اليومية لحزب لى ـ اهدوت ها ـ افوداه، الذى انشق مؤخرا عن المابام، قد بدأت فى الظهور فى ٦ديسمبر ١٩٥٤، ولم يكن لديها الفرصة فى الكتابة عن عملية سوزانا بشكل تام كما فعلت الصحف الإسرائيلية الأخرى. ونظرا لأن لا ـ ميرهاف كانت تعكس وجهة نظر حزبها السياسية العسكرية النشطة، فقد كانت متعطشة للدماء، بالضبط مثل صحيفة «حيروت»، فى مطالبتها بالانتقام الإسرائيلى من مصر، رغم أنها لم تستحضر التاريخ الكامل لمعاداة السامية فى أوروبا بنفس الطريقة التى استعملتها كل من حيروت ودافار و«جيروزاليم بوست» لتبرير ذلك. وقد قامت كل من صحيفة عال ها ـ ميشمار (الحارس) التابعة للمابام وصحيفة «ها ـ اريتز» (الأرض) المستقلة فقط بتغطية محاكمة القاهرة بمبالغة ملتهبة قليلة نسبيا.

وبالضبط كما حدث فى عام ١٩٤٨، قامت المنظمات اليهودية الأمريكية بتأييد قضية اليهود المصريين ووصفت ظروفهم بتعبيرات مبالغ فيها تعتمد على قاموس الألفاظ المستعملة لوصف الإبادة الجماعية لليهود فى ألمانيا النازية. إن تقرير نحميا روبنسون، مدير معهد الشئون اليهودية، وهو الفرع البحثى للمجلس اليهودى العالمى، تحت عنوان «الاضطهاد فى مصر»، قد ظهر أول مرة فى مجلة المجلس الأسبوعية وأعيدت طباعته على نطاق واسع. وكدليل على معاناة الطائفة اليهودية من اضطهاد خطير، استشهد روبنسون بواقعة القبض على بعض اليهود لاشتراكهم فى نشاطات صهيونية. كما ذكر أن هناك «عملية طرد قيد التنفيذ» أثناء حرب ١٩٤٨، وأن «الوضع اليهودى، إذا كان مثل هذا الشىء ما زال موجودًا، قد ازداد سوءًا بسبب البروز المتنامى لـ «الجماعة المسلحة (الميليشيا) القومية» المكونة من شباب مسلح يرتدى زيا رسميا على نمط قوات العاصفة

النازية، ويقوم ألمان بتدريبهم»[٢١] - وهو نفس الكيان المشكوك فيه والمذكور سابقا فى صحيفة «جيروزاليم بوست».

إن رد الفعل الرسمى للحكومة الإسرائيلية حيال القبض على عصابة التجسس والتخريب اليهودية المصرية، على الرغم من أنه لم يكن شديد الاهتياج مثل تغطية الصحافة وتقارير المنظمات اليهودية الدولية، اتسم بالمثل بكونه عنيدا فى إصراره على أن محاكمة القاهرة ما هى إلا خدعة معادية للسامية دون أى أساس فى الواقع. وفى بيانه أمام الكنيست (مجلس النواب الإسرائيلى)، أعلن رئيس الوزراء الإسرائيلى موشى شاريت (١٨٩٤ - ١٩٦٥، أول وزير خارجية وثانى رئيس حكومة لدولة إسرائيل) ما يلى:

«إن حكومة إسرائيل ترفض رفضا قاطعا أشكال التشهير الهائلة والظاهرة فى التهم التى صاغتها النيابة العامة المصرية، حيث توجه الاتهام للسلطات الإسرائيلية بقيامها بارتكاب إساءات بالغة وحياكة مؤامرات شيطانية ضد علاقات مصر الدولية. . إذا كانت خطيئة هؤلاء المتهمين هى صهيونيتهم (أى حبهم لصهيون وهى أرض إسرائيل) وولاؤهم لدولة إسرائيل، فحينئذ يكون الكثير من اليهود فى جميع أنحاء العالم شركاء فى هذه الخطيئة»[٢٢].

ورغم أن الحكومة الإسرائيلية كانت بالفعل على علم بتورط وحدة مخابرات عسكرية فى عمليات إلقاء القنابل بمصر، إلا أنه ربما لم يكن شاريت على علم بعد بالمدى الكامل لمسئولية السلطات العسكرية الإسرائيلية. إن لجنة أولشان - دورى التى قام بتشكيلها للتحقيق فى هذا الأمر قد سلمت تقريرها فى ١٢ يناير ١٩٥٥. وربما اعتقد شاريت (أو كان يأمل) أنه صادق؛ على أية حال، كان بيانه، فى واقع الأمر، كاذبًا بأكمله. وسواء أكان الأمر تصورًا خاطئًا عن وعى أو بلا وعى، فقد كان بمثابة تعبير صارخ عن النظام الاستطرادى القوى الذى كان جزءًا لا يتجزأ منه والقائل بما يلى: إن أى اتهام يعتبر فيه اليهود مذنبين لارتكابهم أعمال تجسس وإرهاب فى مصر لا يكون وراءه إلا سبب واحد فقط هو تبنى أبشع أشكال معاداة السامية.

إن كلا من الحكومة الإسرائيلية ومؤيديها فى الولايات المتحدة قد أدركا تماما القيمة الدعائية لوصف القضية المصرية المتورط فيها المشتركون فى عملية سوزانا على أنها محاكمة صورية معادية للسامية ونازية الأسلوب. وفى اليوم التالى لإعدام عازار ومرزوق، قام السفير الإسرائيلى لدى واشنطن أبا إيبان(*) بالإدلاء بتصريح غير رسمى «ليس للنشر» أكد فيه على ما يلى:

«إن حكومة إسرائيل . . [على علم] بالكذب التام لتلك السخافات المختلقة بما معناه أنه كيف أمكن لهؤلاء الناس - العاجزين تماما، والواقعين تحت السيطرة التامة للدولة المصرية - أن يقوموا بنشاطات فى مصر بهدف تقويض الأمن المصرى بناء على أوامر حكومة إسرائيل؟»[٢٣].

وقد رافق أحد زعماء اللجنة اليهودية الأمريكية أبا أيبان أثناء إدلائه بتصريحه وأعرب عن رضائه بأن «تصريح أبا إيبان «البعيد عن الأضواء» قد استغل بفاعلية تلك المحاكمة كمناسبة لإدانة إعجاب الغرب بديكتاتورية عبد الناصر»[٢٤].

لقد قدمت تلك الإعدامات بالمثل ذريعة لإسرائيل للامتناع عن حضور اجتماعات لجنة الهدنة المختلطة التى شكلتها الأمم المتحدة بعد حرب ١٩٤٨ العربية الإسرائيلية لكى تشرف على العلاقات العسكرية المصرية الإسرائيلية كبديل عن توقيع معاهدة سلام[٢٥]. كانت هذه اللجنة تعلن، من وقت لآخر، بأن إسرائيل بادرت بالقيام بانتهاكات لحدودها المشتركة مع مصر. وبالتالى، كانت السلطات العسكرية الإسرائيلية تنظر إليها بارتياب، حيث اعترضت تلك السلطات على فرض أية قيود على توقيت وحجم الغارات الانتقامية التى كانت تشنها فى قطاع غزة ردا على الانتهاكات التى يقوم بها اللاجئون الفلسطينيون وآخرون للحدود المصرية الإسرائيلية.

(*) (١٩١٥-٢٠٠٢)، عمل كدبلوماسى ووزير للخارجية وعضو بالكنيست، ويعتبر أحد مؤسسى دولة إسرائيل.

إن تعليق الاشتراك الإسرائيلى فى اجتماعات لجنة الهدنة المختلطة كان يعنى أنه لا يوجد منتدى محلى لمناقشة الغارة الضخمة التى شنتها إسرائيل على غزة فى ٢٨ فبراير ١٩٥٥ . لقد كان يُنظر إلى هذه العملية على نطاق واسع على أنها انتقام من إعدام مصر لعازار ومرزوق وعقاب لها كذلك على معارضتها لاشتراك الدول العربية فى حلف بغداد(*) . وقد أدت هذه الغارة إلى إطلاق دائرة تصاعد أعمال العنف على الحدود ، والتى توجت بالغزو الثلاثى الإنجليزى الفرنسى الإسرائيلى لمصر فى عام ١٩٥٦ .

الرواية الرسمية المصرية للأحداث

لقد أصاب الذهول المسئولين الحكوميين المصريين من جراء ردود الأفعال التى تلقوها بشأن تقديم المتآمرين فى عملية سوزانا إلى القضاء . وبالنسبة لهم ، كانت هذه العملية قضية تجسس وتخريب واضحة ؛ حيث احتوت على اعترافات وأدلة مادية تدعم التهم التى وجهتها النيابة إلى المتهمين . ولقد ادعى هؤلاء المسئولون أنهم تصرفوا حيال اكتشاف المؤامرة بالضبط مثلما كانت ستفعل أية دولة أوروبية يتهددها نشاط تخريبى . أخذ المتحدثون باسم الحكومة والتقارير الصحفية يؤكدون بشكل متكرر على أن المتهمين لم يتم تقديمهم للمحاكمة لكونهم يهوداً وأن الطائفة اليهودية فى حد ذاتها لم تكن تتعرض لأى اضطهاد . ولم تكن هذه الادعاءات بأكملها مضبوطة . لقد واجه اليهود مصاعب مستمرة فى إثبات جنسيتهم المصرية (انظر الفصل الثانى) ، كما شعر الكثيرون منهم بالقلق بشأن مستقبلهم بعد عام ١٩٤٨ . وبالرغم من أن قضية الحكومة المصرية ضد المتآمرين قد دعمتها الأدلة بشكل جيد ، إلا أن جوانب تقديمها والظروف المحيطة

(*) حلف دفاعى هدفه مقاومة النفوذ السوفيتى استمر من عام ١٩٥٤ إلى عام ١٩٧٩ ، وضم دولاً شرق أوسطية ممثلة فى تركيا وباكستان والعراق وإيران ، ودولاً غربية ممثلة فى بريطانيا والولايات المتحدة وكندا . وقد حاولت الدول الغربية تشجيع الدول العربية على الانضمام إليه ، بل وقامت بالضغط على بعض منها .. لكنها فشلت .

بها جعلت من الصعوبة بمكان بالنسبة للجمهور الغربى أن يتقبل النسخة الرسمية المصرية لهذه القصة.

عقب انتهاء الصراع بين محمد نجيب وجمال عبد الناصر فى مارس ١٩٥٤، والذى رسخ من مكانة الأخير بشكل حاسم كرئيس لنظام الحكم الجديد، قامت الحكومة بالإسراع فى حملتها المناوئة للشيوعية فى الصحافة. كانت إحدى السمات البارزة لهذا المجهود هى اتهام الشيوعيين بأنهم صهاينة. وقبل شهر من إعلان القبض على المتآمرين فى عملية سوزانا، أخذت مقالات رئيسية تظهر فى كبريات الصحف المصرية اليومية توضح أن الحركة الشيوعية المصرية يسيطر عليها يهودى صهيونى، وهو هنرى كورييل، مقيم فى باريس[٢٦]. واستمرت الحملة طوال فصل الخريف، وتزامنت مع المحاكمات الكبرى للشيوعيين، الذين كان من بينهم العديد من اليهود. كما ظهر مقال مصور فى مجلة المصور يؤكد على أن الشيوعيين كانوا صهاينة وملحدين ولهم علاقات جنسية متعددة. وتضمن المقال صورة لهنرى كورييل مرتديا بنطلونًا قصيرًا (شورت)، والذى جعله يبدو غريب المنظر ومثيراً للسخرية تماما طبقا للمعايير الثقافية المصرية[٢٧].

كانت مساواة الصهيونية بالشيوعية أمرا مألوفا بين الزعماء العرب المحافظين، ومن بينهم رئيس الوزراء المصرى عام ١٩٤٨ محمود فهمى النقراشى والملك عبدالعزيز آل سعود ملك المملكة العربية السعودية. إن هذه الفكرة لم تكن تعبيرا عن مشاعر معادية للسامية موجودة أساسا لدى العرب أو المسلمين. ويعود ذلك إلى أن تصنيفات الأعمال المعادية للسامية حديثة للغاية بالنسبة لتلك المشاعر، والتى من الواضح أنها مشتقة من أفكار أوروبية معادية للسامية، مثل تلك الموجودة بكتاب بروتوكولات حكماء صهيون(*). لقد تمت تنمية فكرة مساواة الصهيونية بالشيوعية لاستعمالها كأداة فى الصراع ضد الصهيونية، حيث قدمت تفسيراً

(*) وهى نصوص مفتراة لاجتماعات عقدها حكماء اليهود حوالى منتصف القرن ١٩ فى روسيا لمناقشة طرق السيطرة على العالم، وكل الخبراء المختصين بالأمر يعتبرونها مثالاً على التزوير المعادى للسامية.

سطحيًا لبعض الحقائق الثابتة ظاهريا - العدد الكبير من اليهود الشيوعيين بشكل لا يتناسب مع تعداد اليهود فى العالم، وقوة الحركة الصهيونية الاشتراكية فى إسرائيل، وتأييد الاتحاد السوفيتى والحركة الشيوعية الدولية لتقسيم فلسطين وإنشاء دولة يهودية. وربما كانت هذه الفكرة بالمثل أحد الجهود المبذولة للتكيف مع أسلوب الخطاب المانوى(*) الخاص بالحرب الباردة فى الولايات المتحدة خلال عهد ماكارثى - داليس(**). إن اعتقاد بعض المصريين والعرب بأن مثل هذه الادعاءات تصلح كحجج فعالة ضد الصهيونية يدل على الفجوة الهائلة بين عالم المفاهيم لديهم وأسلوب الخطاب الأوروبى - الأمريكى. إن هذه الاتهامات التى تعتبر صدى للجهود النازية لتصوير اليهود على أنهم العقل المدبر للحركة الشيوعية الدولية لم تُؤَدِّ إلا إلى إثارة الارتياب فى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية خاصة بعد الحرب العالمية الثانية.

ومن المثير للارتياب بالمثل، التحول فى التصوير العام لخطورة المؤامرة. بعد الإعلان عن اكتشاف هذا المخطط، أخذت الشرطة المصرية تبدو كما لو كانت تقلل من شأن المسألة بأكملها، حيث أطلقت عليها اسم «لعب عيال»(٢٨). وربما يعود ذلك إلى أن السلطات شعرت بحرج من جراء الفشل فى اكتشاف العملية قبل تنفيذ العديد من هجمات القنابل بنجاح. وفى الحقيقة، لم تتسبب عملية سوزانا فى أية إصابات أو وفيات، كما نتجت عنها أضرار طفيفة نسبيا فى الممتلكات. وفى اليوم الأول للمحاكمة، كان العنوان الرئيسى لصحيفة الأهرام، مثل عناوينها الرئيسية السابقة الخاصة بتلك القصة، لا يتضمن ذكر إلقاء القنابل،

(*) نسبة إلى رجل دين فارسى يدعى مانى (٢١٦؟ - ٢٧٦؟) ميلادية، والذى دعا إلى الإيمان بعقيدة ثنائية أساسها الصراع بين النور والظلام، وقد استعار بعضا من مبادئ عقيدته من المسيحية والزرادشتية والبوذية. ويقصد بأسلوب الخطاب المانوى ذلك المرتكز على صراع ثنائى يقوم عادة بين الخير الذى يمثله النور والشر الذى يمثله الظلام.

(**) إشارة إلى عضو مجلس الشيوخ عن ولاية مينيسوتا «جو ماكارثى»، ووزير الخارجية حينئذ «جون فوستر داليس»، اللذين دَعَيَا إلى محاربة الشيوعية، فقام ماكارثى فى الفترة من ١٩٥٠ إلى ١٩٥٤ باتهام الكثيرين بأنهم شيوعيون، مما جعل تلك الفترة تتميز بالإرهاب الفكرى.

لكن يشير فقط إلى «المحاكمة الكبرى للجواسيس الصهاينة أمام المحكمة العسكرية العليا»[٢٩] . وبعد مرور يومين فقط على بداية المحاكمة، أقرت الجريدة باتهامهم بارتكاب أعمال عنف[٣٠] . إذا كانت جرائم هؤلاء الأفراد صغيرة، كما ادعت السلطات المصرية في البداية، فلم يكن يبدو من المعقول بمكان أن يتم الحكم عليهم بالإعدام أو الأشغال الشاقة المؤبدة. إن المراقبين الأجانب ينظرون عامة إلى التحول فى التصوير القاسى لجرائم عملية سوزانا فى الصحافة المصرية على أنه كان مدفوعا بتزامنها مع محاكمة وإعدام أعضاء جماعة الاخوان المسلمين الذين حاولوا اغتيال جمال عبد الناصر بالإسكندرية فى ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤ . إن هذه الظروف السياسية قد أثارت الارتياب بشأن شرعية الاتهامات وعدالة الإجراءات القضائية.

لقد كانت الصفات متعددة الثقافات للمتآمرين فى عملية سوزانا والاعتبارات السياسية التى دفعتهم لفعل ذلك تتعارض مع المعايير المصرية. على أية حال، كان من السهولة بمكان إدراك تلك الصفات والاعتبارات فى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، حيث أدى ذلك إلى زيادة تعزيز ميل الغربيين إلى الاعتقاد بما هو أسوأ بشأن الاتهامات المصرية. إن الاختلافات الثقافية والاجتماعية بين المتآمرين فى عملية سوزانا وبين معايير الطبقة الوسطى من ساكنى المدن فى مصر قد تم التعبير عنها بشكل لافت للنظر فى تصوير العلاقات بين المتآمرين من الجنسين. لقد صورت النيابة مارسيل نينيو على أنها ماتا هارى الفاتنة التى تغرى الرجال[*] كما اتهمتها بأنها كانت تعمل كضابط اتصال رئيسى بين فرعى شبكة التجسس بالقاهرة

(*) ماتا هارى (١٨٧٦ ـ ١٩١٧م): راقصة شرقية هولندية لأب هولندى وأم إندونيسية. اسمها الحقيقى مارجريت جيرترود زيل، وحملت اسم ماتا هارى بعد احترافها الرقص فى باريس، وهو اسم إندونيسى يعنى «الشمس» أو «عين الفجر»، وقد كانت عشيقة للعديد من الضباط والسياسيين الفرنسيين والألمان، حيث اتهمتها فرنسا بالجاسوسية والعمالة المزدوجة رغم عدم اتضاح حجم نشاطها التجسسى، وتم إعدامها رميا بالرصاص. وقد سرت شائعات عديدة عن مدى جمالها الفاتن وقدرتها الهائلة على الإغراء والغواية.

والإسكندرية، وقد قامت الصحف المصرية بدعم تلك الاتهامات وإضفاء نوع من الإثارة عليها.

لقد تلقت مارسيل نينيو أكثر تغطية مكثفة وتفصيلية من بين كل المتهمين، وقد تضمن ذلك تعليقًا تفصيليًا منتظمًا بشأن هيئتها الجسدية وملابسها. قامت صحيفة الأهرام بنشر صورتها على صفحتها الأولى ثلاث مرات أثناء الأسبوع الأول من المحاكمة، ووصفتها بأنها «شابة يهودية على قدر كبير من الذكاء والدهاء وروح التضحية بالنفس»(٣١). كانت تغطية مجلة المصور أكثرها خيالا، وقامت بتنمية القوى المحركة للعلاقات بين الجنسين في المؤامرة إلى أقصى درجة تفصيلية، حيث قالت في ذلك: إن مارسيل نينيو «استعملت أنوثتها لكي تؤثر وتسيطر على محرضيها. لقد كانت العقل المدبر للشبكة، التي كانت تعمل بناءً على توجيهاتها وتعليماتها»(٣٢). إن الشباب الذين ذهبوا إلى إسرائيل سرا وبشكل غير قانوني لكي يتعلموا كيفية القيام بعمليات المخابرات «قد تم تدريبهم على يد شابات إسرائيليات»(٣٣). وقد ظهر مقال لاحق في مجلة المصور تحت عنوان فرعي هو «دائما.. المال والنساء» يوضح فيه الكاتب كيف أن الذكور الذين لم يبلغوا سن الرشد يتم إغراؤهم بالمال والفتيات الجميلات في باريس (حيث يتوقفون في طريقهم إلى إسرائيل) وإسرائيل والإسكندرية. كما تم تصوير الشقة المفروشة بالإسكندرية، والتي كان يتم استعمالها كمركز لعمليات الشبكة هناك، على أنها مكان للحماقة الشبابية مملوء بالنساء والخمر والموسيقى والتسلية الخليعة(٣٤). وقد ذكرت مجلة المصور اعتراف مارسيل نينيو بأنها ترددت على شقة الإسكندرية، كما كانت من حين لآخر تقضي بها عطلات نهاية الأسبوع، وهو دليل دامغ على الفسق والانغماس في الملذات الحسية حسب المعايير الأخلاقية المصرية السائدة. وطبقا لمجلة المصور كذلك، كان الشباب ببساطة يمتعون أنفسهم عندما حضر شيطان إسرائيلي وأمرهم بحرق وتدمير المؤسسات الأمريكية، وهددهم بأنه إذا رفضوا الامتثال لأوامره فسوف يقوم بالكشف عن مسألة ذهابهم إلى إسرائيل.

لقد أعطت الصحافة الإسرائيلية والأوروبية بالمثل اهتماما غير متكافئ لملابس مارسيل نينيو وهيئتها الجسدية ودورها في المحاكمة. وفي مصر عززت صورة الجانب الجنسي الأنثوي الجامح والماكر من ادعاءات النيابة بأن سلوك المدعى عليهم قد تجاوز معايير السلوك المهذب. لكن في إسرائيل والغرب، أدى التركيز على مارسيل نينيو إلى إظهار كل المدعى عليهم كالمخنثين، مما قلل من خطورتهم على مصر. كما بدوا أكثر عُرضة للهجوم عليهم بوصفهم ضحايا. كما كانت التأثيرات المختلفة للمقارنة التصويرية للجنسين سببا آخر في جعل الأوروبيين يرتابون في الرواية المصرية للواقعة.

أخذت الصحافة المصرية تؤكد بشكل متكرر أن الإجراءات القضائية الصحيحة كانت متبعة في المحاكمة. كانت جميع الكتب المقدسة من قرآن وتوراة عبرية وإنجيل متاحة في قاعة المحكمة للشهود كي يقسموا عليها[٣٥]. ولمواجهة الشائعات واسعة الانتشار بأن المتهمين قد تم تعذيبهم لانتزاع اعترافاتهم، قامت مجلة المصور بنشر صور ولقاءات للمدعى عليهم في السجن، مدعية أنهم يعاملون معاملة لائقة وتتم تغذيتهم بشكل جيد من جانب سلطات السجن[٣٦]. ونظرا لأن مارسيل نينيو قد حاولت الانتحار، فقد كانت السلطات متلهفة بشكل خاص على إظهار كيف كانت تأكل بشكل جيد. لقد قيل إن وجبتها الغذائية في السجن كانت تتضمن لوبيا ولحما وجبنا وخسا ويوسفيا، وهي وجبة أكبر وأكثر تنوعا مما في متناول معظم المصريين. لقد كانت شكواها الوحيدة هي رغبتها في كتابة قصة عن الكرم الذي أظهره سجانوها نحوها، لكن لم يكن مسموحا لها بالحصول على قلم وورق. ومن غير الممكن بالنسبة لأي أحد على دراية بظروف السجون في مصر أن يصدق مثل ذلك الوصف، كما كان من الواضح أن لقاءات وصور المدعى عليهم المحيطة بهذا الكلام قد تم ترتيبها بشكل مسرحي. ومن المرجح أن المدعى عليهم قد تعاونوا في هذا المجهود الدعائي على أمل أن يتحسن موقفهم. لكن هذا الأمر لم يكن مقنعا، كما كان يثير الشك بأن شيئا ما غير صحيح.

الحملة الدولية لمناصرة المدعَى عليهم

كان الرأى العام الدولى فى بريطانيا العظمى وشمال أمريكا يميل بشكل عام إلى تقبُّل الرواية الإسرائيلية للأحداث، وقد عكست التغطية الصحفية الغربية للمحاكمة وجهة نظر الصحافة الإسرائيلية. قامت شخصيات بارزة فى الطائفة اليهودية وحكومة إسرائيل بالضغط على الحكومتين البريطانية والأمريكية بالتدخل فى وقائع المحاكمة بالقاهرة. ورغم ذلك، كانت كل من الحكومتين غير ميالتين إلى إصدار بيانات عامة لأنهما كانتا تحاولان الحفاظ على علاقات جيدة مع الحكومة المصرية، ولأنهما كذلك كانت تساورهما الشكوك بشأن الرواية الإسرائيلية للقضية.

وفى ديسمبر ١٩٥٤، طلبت حكومة إسرائيل بشكل رسمى من وزارة الخارجية البريطانية التدخل لمصلحة المتآمرين فى عملية سوزانا. وقد دعم هذا الطلب وفد من الاتحاد السفاردى العالمى والرابطة اليهودية الإنجليزية[٣٧]. قام رئيس الوفد بالتشاور مع السفارة الإسرائيلية فى لندن قبل زيارة وزارة الخارجية، وقد قدم تقريرا عن تلك الزيارة بعد ذلك[٣٨]. وقد تجنبت الحكومة البريطانية التعهد بأية التزامات محددة. كما قام الأمين الدائم لوزارة الخارجية البريطانية أنتونى ناتينج بنصح «أ. ل. إيسترمان»، رئيس الإدارة السياسية بالمجلس اليهودى العالمى، بعدم زيارة مصر لمراقبة المحاكمة. وقد ادعى المسئولون الإسرائيليون أن بيان الحاخام الأكبر ناحوم الصادر فى ١٠ نوفمبر ١٩٥٤ والذى قال فيه بأن اليهود لا يتعرضون للاضطهاد بشكل منتظم فى مصر قد صدر تحت التهديد وليس له قيمة بالتالى، لكن البريطانيين لم يتقبلوا هذه الحجة. لقد نظرت وزارة الخارجية البريطانية إلى المحاكمة على أنها عادلة، وقررت بشكل غير رسمى بأن المدعى عليهم لم تُسَأْ معاملتهم. وقد شجعت الوفد على عدم الاقتراب من الحكومة الأمريكية. وفى معارضة لسياسات الحكومة البريطانية التابعة لحزب المحافظين، قام عضو مجلس العموم البريطانى

عن حزب العمال المعارض موريس أورباتش، والذى كان رئيس المجلس اليهودى العالمى، بزيارة القاهرة فى الفترة من ٦ إلى ١٦ ديسمبر فى محاولة لإقناع الحكومة المصرية بالتسامح مع المتهمين.

وفى العديد من المناسبات قبل اكتشاف عملية سوزانا، كان اليهود المصريون عادةً ما يتم اعتقالهم لاتهامات منفصلة تتعلق بعضوية منظمات صهيونية أو شيوعية. التقى الزعماء اليهود الأمريكيون لعديد من المرات بالمسئولين فى وزارة الخارجية الأمريكية فى واشنطن وطالبوا بإجراء تحقيقات فى هذه الاعتقالات بدعوى أنها لابد أن تكون جزءًا من حملة حكومية معادية للسامية. وقد نتج عن ذلك إرسال توجيهات متكررة إلى جيفرسون كافرى، السفير الأمريكى بالقاهرة، ببحث ومراقبة وضع اليهود بشكل لصيق. وكان كافرى يرسل تقارير بشكل ثابت يشير فيها إلى عدم وجود معاداة رسمية ملحوظة للسامية فى مصر. وفقط قبل عدة شهور من القبض على المتآمرين فى عملية سوزانا كتب ما يلى:

«من المرجح أن هناك وما زال يوجد أمثلة على المضايقة والتمييز ضد أفراد يهود من جانب العديد من الإدارات والمسئولين الحكوميين. وعلى أية حال، لا يبدو أن هناك أية حملة منظمة يقوم بها نظام الحكم الحالى ضد الطائفة اليهودية فى مجملها. بل على العكس، إن اليهود فى مصر يعاملون فى الغالب بشكل أفضل من غيرهم من اليهود فى الدول العربية الأخرى»[٣٩].

لقد كان كافرى وثيق الصلة بجمال عبد الناصر، ولم يكن مهتما بشكل كبير بسلامة اليهود. ويبدو أنه تَقَبَّل الكثير من البيانات الرسمية عن المساواة بين كل المواطنين المصريين، وكذلك إشارات مسئولين حكوميين كبار إلى مَوَدَّة اليهود بمعناها الظاهرى. ومع ذلك، فنظرا لضغط واشنطن الدائم عليه بخصوص هذا الأمر، لم يكن ليرسل أية تقارير ذات أهمية تُذكر.

نحن لا نعلم إذا ما كانت السفارة الأمريكية بالقاهرة قد اعتبرت المدعى عليهم فى عملية سوزانا مذنبين أم لا. إن سجلات السفارة المتاحة، والتى نُزعت عنها

سريتها لا تحتوى على أية إشارة إلى تحقيق يوضح مَن كان فى رأيها المسئول عن إلقاء القنابل الحارقة فى القاهرة والإسكندرية، وما هى الأهداف المحتملة لمرتكبى تلك الأفعال[٤٠]. ويبدو إهمال هذا الأمر مثيرا للريبة بشكل كبير نظرا لأن مكتبة هيئة الاستعلامات الأمريكية كانت من بين الأهداف. ومن الصعب بمكان أن نعتقد أنه لم يتم إجراء أى تحقيق فى هذه المسألة؛ حيث إنه من المرجح جدا أن كافرى كان يعلم أن المتآمرين فى عملية سوزانا قد هاجموا ممتلكات أمريكية فى مصر.

عندما تم تقديم القضية للمحاكمة، قامت حكومة إسرائيل وعدد كبير من المنظمات اليهودية الأمريكية بالضغط على وزارة الخارجية الأمريكية لتتدخل لصالح المدعى عليهم. وقد قاومت الوزارة فكرة تقديم احتجاج رسمى إلى الحكومة المصرية فى الغالب لأنها كانت تعلم أن الاتهامات ذات أساس قوى من الصحة، كما أنها كانت ترغب فى إقامة علاقات جيدة مع مصر. وبعد انتهاء المحاكمة، قام كافرى بزيارة وزير الخارجية المصرى حسين فوزى مرتين على الأقل لحثه على عدم السماح بأية إعدامات فى القضية[٤١]. إن الرسالة التى وجهها وزير الخارجية الأمريكى «جون فوستر دالاس» إلى نظيره المصرى والتى قام كافرى بتسليمها لم تتضمن أى ذكر للمدعى عليهم بوصفهم أبرياء أم مذنبين. لقد أشارت فقط إلى احتمال أن يؤدى إعدام السجناء المدانين (أى الذين جرَّمتهم المحكمة وثبتت إدانتهم) إلى عرقلة إمكانية تخفيف أسباب التوتر فى الشرق الأوسط - فى إشارة إلى المحادثات السرية الجارية بين مصر وإسرائيل. لقد تمت عرقلة هذه المحادثات بالفعل بسبب إعدام شموئيل عازار وموشى مرزوق فى ٣١ يناير ١٩٥٥ والهجوم الإسرائيلى على غزة فى ٢٨ فبراير من نفس العام.

بعد فترة قصيرة من بدء محاكمة القاهرة، قام ممثلون لدولة إسرائيل بمطالبة اللجنة اليهودية الأمريكية بإرسال رئيسها الشرفى «جاكوب بلوستاين» لمراقبة

وقائع المحاكمة. لم يستطع بلوستاين القيام بهذه الرحلة، لذا قامت اللجنة بترتيب رحلة لروجر بولدوين، الرئيس الأمريكى لفرع المنظمة الدولية لحقوق الإنسان، والذى كانت تحيطه سمعة بتعاطفه مع العرب، كى يحضر المحاكمة. وصل بولدوين إلى القاهرة فى ٨ يناير ١٩٥٥، بعد أن انتهت المحاكمة، وغادرها فى ٢٧ يناير، قبل إعلان الأحكام. إن إقامة بولدوين القصيرة، أثناء عدم الانعقاد الفعلى للمحاكمة، لم تزوده بأساس قوى للحكم على المسألة. على أية حال، أدت تقاريره إلى تقويض الكثير من التوكيدات الدائرة فى إسرائيل والغرب. وكان أكثر استنتاجاته أهمية ما يلى: «لا يبدو أى شك فى وجود ذنب ما يتحمل مسئوليته المدعى عليهم». كما كان واضحا تمام الوضوح كذلك عندما قال: «إن المحاكمة لم تكن عادلة طبقا للمعايير الغربية المقبولة»، رغم أنه طبقا للمعايير المصرية كان يتم اتباع الإجراءات الصحيحة[٤٢]. وعلى أساس التوكيدات التى تلقاها هو والسفارة الأمريكية من السلطات المصرية، قام بولدوين بإرسال تقرير إلى رئاسة اللجنة اليهودية الأمريكية يذكر فيه أنه لا يعتقد أنه سيتم فرض أحكام بالإعدام. وعندما تم الإعلان عن الأحكام وتم الحكم على اثنين من المتهمين بالإعدام، وصف ذلك بأنه «مريع» و«وحشى» و«انتقامى»؛ «لأن المؤامرة لم تتضمن أية أعمال تجسس أو تخريب ذات خطورة. لقد كانت، كما قال الدفاع، عملاً طفوليًا وغير عقلانى من جانب بعض الشباب الذين تصرفوا بناء على تعليمات من عميلين [أبراهام دار وأبراهام سيدنويرج، المعروف باسم بول فرانك] اللذين هربا ولم تتم إدانتهما. ولا يوجد تفسير لمثل هذه القسوة فى سجل المحاكمة، بل فى السياسة»[٤٣].

وعند الإعلان عن الأحكام، أصبحت قسوتها محور اهتمام العالم الغربى. قامت الكثير من الصحف الأمريكية والبريطانية الكبرى بنشر افتتاحيات تهاجم فيها المحاكمة أو الأحكام، ومن ضمن تلك الصحف «لندن أوبزرفر»[٤٤]، «نيويورك تايمز»[٤٥]، «نيويورك هيرالد تريبيون»[٤٦]، «مانشستر جارديان»[٤٧].

لقد وصفت افتتاحية صحيفة «واشنطن بوست» المحاكمة بأنها «محاكمة استعراضية . . لـ ١٣ يهوديًا . . باتهامات ملفقة» . وقد كانت ذات لهجة احتجاجية شديدة للغاية حتى إن اللجنة اليهودية الأمريكية نظرت فى أمر استعمالها فى أعمالها الدعائية(٤٨) . كما أن افتتاحية صحيفة «واشنطن ستار» وصفت الأحكام بأنها «عملية قتل دون محاكمة»(٤٩) . وكانت النتيجة الحتمية لهذا الوابل من النقد الموجه لإجراءات وأحكام المحاكمة هى صرف الانتباه عن استنتاج روجر بولدوين الصحيح بأن المدعى عليهم كانوا مذنبين .

بعد الإعدامات

كان أكثر مجهود شامل قامت به الحكومة المصرية لإقناع الجمهور الأجنبى بقضيتها ضد المتآمرين قد تمثل فى كتيب عنوانه «قصة التجسس الصهيونى فى مصر» . وكانت الادعاءات الرئيسية في نص هذا الكتيب مدعومة جيدا من خلال الأدلة التى تم تقديمها فى المحكمة . ومع ذلك كانت بعض التوكيدات المذكورة به كاذبة بشكل صارخ ، ومنها على سبيل المثال التأكيد على أنه «أثناء حرب فلسطين لم يتم اعتقال يهود مصر»(٥٠) . كان هناك كذلك مجهود للربط بين عملية سوزانا وتاريخ خاص بـ «فظائع صهيونية» ـ تشتمل على اغتيال اللورد موين(*) فى القاهرة عام ١٩٤٤ ، واغتيال الكونت برنادوت(**) عام ١٩٤٨ ، وانتهاك القوات المسلحة الإسرائيلية للأماكن المقدسة الإسلامية والمسيحية أثناء حرب ١٩٤٨ ـ وهو مجهود غير مقنع ؛ لأن الحدثين الأول والثانى قد قام

(*) اللورد موين (١٨٨٠ ـ ١٩٤٤) ، سياسى بريطانى شغل منصب وزير مقيم فى الشرق الأوسط ، وقام باغتياله يهوديان من عصابة إرهابية صهيونية تدعى شتيرن ، واسمها العبرى ليهى ، ومعناه المقاتلين من أجل حرية إسرائيل . وهى عصابة كانت تعارض قرارًا أصدرته الحكومة البريطانية أثناء الحرب العالمية الثانية يقضى بإيقاف دخول اليهود إلى فلسطين الموضوعة تحت الانتداب البريطانى .

(**) فولك برنادوت (١٨٩٥ ـ ١٩٤٨) ، رجل سلام سويدى شغل منصب وسيط الأمم المتحدة للسلام فى فلسطين ، وقد تم اغتياله فى القدس على أيدى أعضاء من عصابة شتيرن .

بتنفيذهما صهاينة منشقون يعارضون الوكالة اليهودية والحكومة الإسرائيلية، أما الحدث الأخير فقد وقع أثناء حرب قام فيها كل من الطرفين بمهاجمة السكان المدنيين. إن الادعاء البلاغي بأن أعمال التجسس والتخريب لم تكن نشاطات طبيعية بين الدول (خاصة تلك التي تتم بشكل رسمي في حرب بين الدول وبعضها البعض كمصر وإسرائيل) هو ادعاء بلا مصداقية. ولكن بالنسبة لجمهور غربي، كان هناك جزء من الكتيب ألحق أشد الضرر بمصداقية ادعاءات الحكومة المصرية، وهو الجزء الذي حاولت أن تبرهن فيه على أن الصهيونية والشيوعية تشتركان في «هدف سياسي واحد هو السيطرة على العالم. إن كلا من القوتين تتعاونان سرا وعلانية بدون اختلاف بينهما نظرا لأن السلطة في النهاية سوف تكون بيد الصهيونية»(٥١).

لقد قلّدت تلك المزاعم المبالغ فيها كثيرا من عناصر الدعاية النازية في الكتيب مما نتج عنه زعزعة الثقة بالقضية المصرية بأكملها في عيون الكثير من المراقبين الأجانب. كما قامت اللجنة اليهودية الأمريكية بتوزيع هذا النص إلى جانب كتيب حكومي مصري آخر ينتقد الغارة التي قامت بها إسرائيل على غزة في ٢٨ فبراير، وقد ادعت اللجنة أن السفارة المصرية في واشنطن كانت تقوم بنشر دعاية معادية للسامية. وقد كان لجذب الانتباه إلى معاداة السامية في الكتيب الأول أثره في التغطية على العدوان الإسرائيلي الذي تم وصفه في الكتيب الثاني(٥٢).

قدمت السفارة الأمريكية بالقاهرة شكوى إلى الحكومة المصرية بخصوص كتيب «قصة التجسس الصهيوني في مصر»، وقد ذكرت بعد ذلك في تقرير لها أن وزير الخارجية المصري حسين فوزي كان «محرجا عند لفت انتباهه إلى هذا الكتيب وتجنب مناقشة محتوياته»(٥٣). ومن الواضح أن أكبر مسئول في وزارة الخارجية المصرية كان معتاداً بما فيه الكفاية على أسلوب الخطاب السياسي الغربي، حتى إنه كان مدركا لحقيقة أن الأسلوب البلاغي الخاص بالكتيب قد زاد من تعقيد الأمور

أكثر من حلها. ومن الجدير بالذكر أن تقارير المباحث العامة المصرية التى حملت نتائج تحقيقات عملية سوزانا إلى مساعد وزير الداخلية لشئون الأمن العام لم يَرِدْ بها أى ذكر للشيوعية. لقد احتوت تلك التقارير على روايات موضوعية وحقيقية بشأن رحلات المتآمرين إلى إسرائيل واتصالاتهم بعملاء إسرائيليين وحصولهم على أجهزة إرسال لاسلكية وأنظمة للكتابة بالشفرة[٥٤]. ولا يبدو أن المحققين التابعين للشرطة والأمن العام قد صدقوا تصريحات فيليب ناتانسون وفيكتور ليفى الأولية خلال التحقيقات معهما بأنهما كانا يعملان لصالح منظمة شيوعية. وفى المحاكمة، لم تذكر النيابة أية صلات بين الشيوعية والصهيونية. وبالتالى، فمن الظاهر أن مصدر المحتوى المعادى للسامية فى الكتيب يعود إلى الموظفين ذوى المناصب الوسطى، والذين كانوا مسئولين عن إنتاج الكتيب فى وزارة الثقافة. ومن المرجح أنهم كانوا غير مدركين للضرر الذى يمكن أن يُلحقوه بصورة مصر من جراء مساواتهم الصهيونية بالشيوعية، بل ربما يكونون حتى قد صدقوا هذه الفكرة المثيرة للسخرية.

ورغم هذه التعبيرات العَرَضية عن معاداة السامية بشكل رسمى، ففى أواخر عام ١٩٥٤ وأوائل ١٩٥٥، عندما كان لدى الحكومة الأمريكية انطباع حسن عن جمال عبد الناصر، كان المراقبون المطلعون مثل السفير كافرى يعارضون الاتهام القائل بأن نظام الحكم المصرى يمارس نوعًا من معاداة السامية نازية الأسلوب. لقد أصبحت مثل هذه الاتهامات مألوفة بشكل أكبر فى بعض الدوائر السياسية وفى وسائل الإعلام الأمريكية بعد أن قامت مصر بشراء سلاح من تشيكوسلوفاكيا فى سبتمبر ١٩٥٥. وطبقا للخريطة العالمية(*) ذات المفهوم المحدود التى روج لها الأخوان آلان وجون فوستر دالاس، من الممكن الآن اتهام مصر بأنها عدو لـ «العالم الحر». وهكذا بدأت صحيفة «نيويورك تايمز»،

(*) خريطة سياسية مذهبية يتم فيها تقسيم دول العالم طبقا لتأييدها للولايات المتحدة، أو للمعسكر الشيوعى بقيادة الاتحاد السوفيتى، حيث يجب مقاومتها ومحاربتها بشراسة بكل الطرق الشرعية وغير الشرعية.

عاكسة بذلك وجهة نظر قطاع عريض من قرائها، فى الإشارة إلى عبد الناصر على أنه «هتلر النيل»(٥٥).

ومرة أخرى وجد اليهود المصريون أنفسهم واقعين تحت ضغط وتضييق عليهم كنتيجة للغزو الإنجليزى الفرنسى الإسرائيلى لمصر فى أكتوبر ١٩٥٦. تم اعتقال الكثيرين منهم؛ كما تم وضع ممتلكاتهم تحت الحراسة القضائية ومصادرتها. وبالمقارنة بالوضع أثناء الحرب العربية الإسرائيلية الأولى، قامت الحكومة المصرية بالضغط عليهم - كما لو كانوا رعايا أجانب، بإجبارهم - لمغادرة البلاد. وكما حدث فى عام ١٩٤٨، أخذت الحكومة الإسرائيلية زمام المبادرة فى الترويج لفكرة أن يهود مصر يتعرضون لاضطهاد نازى الشكل. وقام رئيس الوزراء حينئذ «ديفيد بن - جوريون» بتقديم تقرير إلى الكنيست يتعلق بمعاملة مصر ليهودها، صرح فيه بأن «هذه الأفعال تذكرنا بتلك التى ارتكبها هتلر قبل الحرب العالمية الثانية». واستطرد واصفا الطبيعة النازية لنظام الحكم المصرى بتعبيرات أكثر عمومية، حيث قال:

«اليوم يجب أن نقوم بتذكير العالم بحقيقة أن الكثير من الناس لم يصدقوا تحذيراتنا بشأن كتاب هتلر المسمى «كفاحى» (الذى احتوى على أفكار معادية لليهود بشكل متطرف) والذى تعامل معه الكثيرون بوصفه هراء واعتقدوا أنه لا أحد سوف يتصرف طبقا للتوجيهات التى أعطاها..

يجب أن أقوم بتذكير أعضاء هذا المجلس أنه أثناء عملية سيناء التى قام بها الجيش الإسرائيلى كانت الكثير من مركبات الضباط المصريين مزينة بالصليب المعقوف (شارة الحزب النازى الألمانى والرايخ الثالث) كما كان بحوزة الكثير من هؤلاء الضباط نُسَخ من كتاب كفاحى مترجمة إلى العربية»(٥٦).

لم تقدم إسرائيل قط أية أدلة موثقة على مسألة وجود صلبان معقوفة على المركبات العسكرية المصرية وما إلى ذلك، لكن مزاعم «بن - جوريون» قد ترددت بشكل غير انتقادى فى إسرائيل والولايات المتحدة. وقد أكدت هذه المزاعم ما كان «يعرفه» الكثيرون بالفعل. كما أدى ازدياد التوتر بين مصر وحكومة

الولايات المتحدة نتيجة لإعلان مبدأ «أيزنهاور»(*) فى يناير ١٩٥٧ إلى تشجيع المنظمات اليهودية الأمريكية على أن تكون أكثر حزما فى ترويجها لوجهات نظرها بشأن الشرق الأوسط نظرا لأن مصر ـ وبالتالى «العرب» ـ أصبحوا يشكلون الآن عدوا مشتركا لكل من إسرائيل والولايات المتحدة.

وبعد الحرب، قامت جماعات يهودية فرنسية بالمبادرة إلى عقد مؤتمر دولى لممثلين عن منظمات صهيونية لمناقشة وضع اليهود المصريين. ويمكننا أن نرى الصلة الوثيقة بين هذا المشروع والاهتياج الفرنسى الشديد بشأن تأميم شركة قناة السويس، وهى هيئة مسجلة فى فرنسا ومقرها الرئيسى فى باريس. لقد شاركت اللجنة الأمريكية اليهودية والمجلس اليهودى العالمى والبناى بريث وكل المنظمات الصهيونية الكبرى فى هذا المؤتمر، وصادقت على بيان يؤكد على أن «السلطات المصرية قد تصرفت بناء على نصائح النازيين سيئى السمعة وبمساعدة أساليب أتقنتها أنظمة الحكم الشمولية، والتى أدى وجودها إلى أن يسود الظلام مسرح الحياة الإنسانية فى عهد الجيل السابق.. وإذا كانت هذه السلطات قد اختصت اليهود بتلك الأفعال، فذلك لأنها فقط اختارت أن تبدأ بالأقلية الأكثر عجزا عن حماية نفسها»[٥٧]. لقد أخفق هذا البيان فى ذكر أن إسرائيل قد قامت بغزو مصر مؤخرا أو حتى الإشارة إلى أنه ربما يكون هذا الأمر قد أثر على وضع يهود مصر.

وفى يناير ١٩٥٧، قامت البناى بريث، وهى أكبر منظمة يهودية أمريكية، بعقد مؤتمر صحفى لتعلن فيه أن «مسئولين سابقين بنظام الحكم النازى بألمانيا يقومون بإدارة برنامج «الإرهاب» المعادى لليهود الخاص بالحكومة المصرية»[٥٨]. وردا على البيان الصحفى للبناى بريث، قام زكريا شوستر، مدير الفرع الأوروبى للجنة

(*) مبدأ فى السياسة الخارجية يقضى بحماية دول الشرق الأوسط من الاعتداء عليها من جانب دول تسيطر عليها الشيوعية الدولية عن طريق استعمال القوات المسلحة الأمريكية وتقديم المعونات الاقتصادية لها.

اليهودية الأمريكية، بالكتابة إلى مكتب نيويورك، حيث ذكر أن «البيان قد احتوى على الكثير من المعلومات الكاذبة بشكل واضح وغيرها من المعلومات المبالغ فيها بشكل كبير، وعادة بشكل فظيع بالمثل. . نحن واثقون بأن معظم ما ورد به لا يعدو أن يكون تلفيقًا تامًا ويمثل اختلاقًا لقصص رعب خيالية ليس لها أي أساس في الواقع»(٥٩). ومع ذلك صدرت نشرة توضيحية عن اللجنة الأمريكية اليهودية في أواخر عام ١٩٥٧ تحت عنوان «محنة اليهود في مصر»، ورغم أنها كانت أقل تعقيدا وإثارة، إلا أنها تبنت نفس الأسلوب. لقد اتهمت ثلاثة من النازيين السابقين، من بينهم واحد تم تعريفه على أنه كان ضابطًا برتبة فريق في قوات العاصفة، بأنهم يشغلون مناصب عليا في مصر(٦٠). تم طبع عشرة آلاف نسخة من هذه النشرة التوضيحية، كما قام النائب أبراهام موتلر (وهو نائب ينتمي للحزب الديمقراطي عن ولاية نيويورك) بإدراج نصها الكامل في صحيفة «كونجريشينال ريكورد»(*)(٦١).

في عام ١٩٥٥ أو ١٩٥٦، بدأ دون بيريتز(**) العمل لحساب اللجنة اليهودية الأمريكية كمستشار لشئون الشرق الأوسط. وبعد زيارة إلى مصر في يونيو ١٩٥٧، قدم بيريتز تقريرا إلى رئاسة اللجنة قال فيه إن «الوضع [الخاص باليهود المصريين] لا يتشابه بأي شكل مع ما وصفته معظم الصحف الأمريكية أو النشرات التوضيحية الخاصة باللجنة اليهودية الأمريكية»، والتي اعتبرها «مضللة للغاية وغير مفيدة بالمرة»(٦٢). وبالتالي قامت اللجنة بفتح تحقيق، ومن الظاهر أن الذي تولى مسئوليته هو دون بيريتز نفسه، كي تستوثق من صحة تقرير نشرته صحيفة

(*) سجل الكونجرس هي صحيفة يومية تابعة للكونجرس الأمريكي ظهرت عام ١٨٧٣، وتصدر فقط أثناء دورة انعقاده، وتضم وقائع الجلسات. وبعد انتهاء الدورة تصدر في نسخة واحدة على شكل مجلد يحمل نفس الاسم ويضم وقائع جميع الجلسات. والكونجرس، وهي كلمة معناها اجتماع أو لقاء، هو الهيئة التشريعية العليا للولايات المتحدة، ويضم مجلسين هما مجلس النواب ومجلس الشيوخ.

(**) دون بيريتز (١٩٢٢ -)، حاليا أستاذ العلوم السياسية المتقاعد بجامعة نيويورك الحكومية في بينجامتون.

«فرانكفورتر ألجماينه» عن قادة سابقين لقوات العاصفة يرأسون الآن جهاز الشرطة السرية المصرية(*). وقد انتهى التحقيق إلى أنه لا أحد من الأشخاص الذين ذكرت أسماءهم الصحيفة الألمانية يمكن اقتفاء أثره، كما لم يتم الوصول إلى أية أدلة تثبت وجود قادة سابقين لقوات العاصفة في مصر. إن أساس كل هذه التقارير الصحفية المتشابهة الادعاءات هو معلومات صدرت عن المجلس اليهودى العالمى فى نيويورك والبناى بريث. وأكثر من ذلك، فند التحقيق الكثير من «الحقائق» المزعومة بشأن هذا الأمر، والتى وردت بمقال بـ «مجلة اليهودى القومى» الشهرية التابعة للبناى بريث بوصفها كاذبة. وانتهى التقرير إلى أنه «لا أحد من المستشارين الألمان المعروفين والناشطين فى مصر لسنوات استطاع قط أن يكون له نفوذ سياسى مباشر أو أى نوع آخر من النفوذ»(٦٣).

لم تعلن اللجنة اليهودية الأمريكية قط عن النقاط شديدة الوضوح التى كشف عنها بيريتز النقاب فى تقريره. إن أهم عمل بحثى قام به بيريتز لحساب اللجنة - وهو بحث موجز يتسم بالشمولية والحكمة عنوانه «اليهود المصريون اليوم» - لم يتم نشره قط بالمثل(٦٤). لقد ناقش بيريتز فى هذا المقال البحثى الازدهار المادى ليهود مصر ووضعهم المحفوف بالمخاطر من جراء تقاطع مسار الحركة القومية المصرية مع مسار الصراع العربى الصهيونى. لقد قام كذلك بتوثيق التعبيرات المعادية للسامية فى وسائل الإعلام المصرية، مفسرا لسياقها التاريخى والسياسى، وجذب الانتباه بالمثل إلى العديد من التصريحات شديدة الحرص والصحيحة التى أدلى بها مسئولون مصريون بشأن وضع اليهود. ولم يذكر بيريتز أن هناك أى نازيين يشغلون مناصب ذات نفوذ فى مصر.

تم نشر تقرير بيريتز فى يناير ١٩٥٦، وكان ينبغى لهذا التقرير أن يهيىء زعماء اللجنة اليهودية الأمريكية ليفهموا أنه بالرغم من صعوبة موقف اليهود المصريين إلا أن الكثير من القصص التى انتشرت بعد حرب ١٩٥٦ كانت تحتوى على مقدار

(*) المقصود ما يُعرف الآن بمباحث أمن الدولة.

هائل من المبالغة. لكن قيام اللجنة بالمعارضة العلنية للادعاء القائل بأن مصر كانت تمارس معاداة السامية بشكل نازى سوف يعتبر من قبيل الانتحار التنظيمى. لقد كانت حياة المؤسسات اليهودية الأمريكية مملوءة بالانشقاق الحزبى إلى حد بعيد، كما كان هناك تنافس بين الجماعات المختلفة على تبنى أشد المواقف تربصا ونضالا حيال معاداة السامية. إن ذكرى عمليات القتل الجماعى النازية ورفض الزعماء السياسيين الغربيين إدراك أبعادها والقيام برد جماعى يعتبر بمثابة أمر يشبه «كابوسًا أصاب ذهن كائن حى»(٦٥). ولقد أثر هذا الاعتبار بشكل حاسم على أسلوب الخطاب اليهودى الأمريكى الخاص بعملية سوزانا وكل مناقشة أخرى تدور حول وضع اليهود المصريين. ورغم نقص الأدلة، أخذ المسئولون ورجال الدعاية بالحكومة الإسرائيلية يشجعون على نشر المبالغات والاختلاقات بشأن الاضطهاد الذى يعانى منه اليهود المصريون.

تهميش «أبطال الفضيحة»

لقد أثارت محاكمة المتآمرين فى عملية سوزانا وإعدام شموئيل عازار وموشى مرزوق عاصفة من الاحتجاج الرسمى والشعبى فى إسرائيل وبين الطوائف اليهودية فى أوروبا وأمريكا الشمالية. ورغم ذلك فسرعان ما اختفى الاهتمام بالمدانين الذين بقوا على قيد الحياة من جدول الأعمال الشعبى فى إسرائيل. إن الكشف عن تفاصيل هذه الحادثة قد هدد بتدمير المسيرة الوظيفية لشخصيات بارزة فى المؤسسة العسكرية والسياسية. وفى الحقيقة، إن انتهاء مسيرة «بن-جوريون» الوظيفية كرئيس لوزراء إسرائيل فى عام ١٩٦٣ قد ارتبط بشكل مباشر بالخلاف الانشقاقى فى الماباى، والذى تفجر عندما تم الكشف عن الجوانب الخاصة بإسرائيل فى هذه المسألة فيما بين عامى ١٩٦٠-١٩٦١. ومع ذلك، فإن تفاصيل ما حدث فى مصر عام ١٩٥٤ ظلت مغطاة بحجاب من السرية الرسمية حتى عام ١٩٧٥.

وحتى المعلومات السطحية وغير الهامة نسبيا قد تم حظرها من الصحافة

والإذاعة على يد الرقيب الرسمى. وهكذا، فى أواخر عام ١٩٥٥، تم منع وسائل الإعلام الإسرائيلية بشكل وقائى من نشر حقيقة أن أعضاء عائلات المتهمين بالقاهرة على وشك الوصول إلى إسرائيل بدعوى أنه ربما يعرض أمنهم أو أمن من بقوا فى القاهرة للخطر[٦٦]. وربما يتسبب إقامة ترحيب شعبى لهم بالمثل فى تأكيد صحة اتهامات مصر للمدانين والمجازفة بكشف أكبر لأبعاد القضية والمدبرين الأصليين لها.

وتعتبر الاعتبارات الأمنية تفسيرا مقبولا ظاهريا لمثل هذه الدرجة العالية من السرية حتى حرب السويس/ سيناء فى عام ١٩٥٦. لكن، إذا كانت السلطات الإسرائيلية معنية إلى هذه الدرجة بسلامة أعضاء شبكة عملية سوزانا، فلماذا إذن أخفقت فى المطالبة بإطلاق سراحهم أثناء عملية تبادل الأسرى العامة التى جرت بعد الحرب؟ لقد توقع المسئولون المصريون مثل هذا المطلب، وكانوا مستعدين للموافقة عليه. ومع ذلك لم يذكر الإسرائيليون الأمر فى المفاوضات التى جرت بشأن عودة الأسرى[٦٧]. لقد نفذ «مائير ميوحاس» و«مائير زعفران» الحكم الصادر بحقهما بالسجن لسبعة أعوام. أما «روبير داسا» و«فيكتور ليفى» و«فيليب ناتانسون» و«مارسيل نينيو» فقد تم إطلاق سراحهم فى النهاية فى عملية تبادل الأسرى التى أعقبت حرب ١٩٦٧. لقد كرر هؤلاء الأربعة اتهامهم بوجود أفراد فى أعلى مناصب المؤسسة العسكرية الإسرائيلية، ومن بينهم «موشى دايان» وزير الدفاع فى عام ١٩٦٧، غير مهتمين برؤيتهم مطلقى السراح[٦٨].

يبدو هذا الاتهام قابلاً للتصديق على ضوء الفضيحة السياسية الكبرى التى أثارتها عملية سوزانا. كانت لجنة «أولشان ـ دورى» التى شكلها رئيس الوزراء شاريت فى يناير ١٩٥٥ معنية بتحديد المسئول الإسرائيلى الذى أعطى الإذن بالقيام بعملية سوزانا، والتى لم يناقشها مجلس الوزراء أو يعطى الإذن بها. لكن اولشان ودورى أخفقا فى تحديد ما إذا كان وزير الدفاع «بنحاس لافون» أم مدير المخابرات العسكرية «بنيامين جيبلى» قد أعطى الأمر بذلك. لقد تم إجبار لافون على الاستقالة وتحمُّل مسئولية «الحادث المؤسف» الذى وقع بالقاهرة، رغم إصراره على

انه لم يعط الإذن بذلك. أصبحت القضية كالنار تحت الرماد فى الحياة السياسية الإسرائيلية لسنوات عديدة، حتى تأججت مرة أخرى فى عام ١٩٦٠ كنتيجة لأدلة تم تقديمها فى محاكمة «أفرى سيدينويرج» (المعروف باسم بول فرانك) عام ١٩٥٩، وقد تمت إدانة سيدينويرج بالعمالة المزدوجة وبالغدر بالمتآمرين فى عملية سوزانا. كان سيدينويرج بالمثل قد قدم دليلاً مزورًا إلى لجنة «أولشان-دورى». وقد أعقب تلك المحاكمة إجراء تحقيق وزارى انتهى إلى أن الوثيقة الرئيسية التى أكدت مسئولية لافون قد تم تزويرها. إن الاضطراب السياسى الذى أثارته هذه الاكتشافات أصبح يُعرف باسم «فضيحة لافون».

عندما علم لافون بالدليل المزور طالب بتبرئته. وقد رفض رئيس الوزراء «بن-جوريون» تبرئة لافون لأنه لم يكن يرغب فى إلحاق الضرر بسمعة القوات المسلحة الإسرائيلية وتدمير مسيرة جيبلى الوظيفية وتوريط أقرب حلفائه السياسيين وهما شيمون بيريز، الذى كان يشغل منصب المدير العام لوزارة الدفاع، وموشى دايان، الذى كان يشغل منصب رئيس أركان قوات الدفاع الإسرائيلية، فى عام ١٩٥٤. وكانت تبرئة لافون تعنى ضمنيا أن الأشخاص الذين يتعهدهم «بن-جوريون» برعايته وحمايته فى المؤسسة الأمنية الإسرائيلية كانوا مسئولين عن عملية سوزانا. أكثر من ذلك، إذا تصرف الضباط العسكريون دون طلب الإذن المناسب من السلطات الحكومية المدنية، فلن يتوقف الأمر على زعزعة الثقة بالمسئولين شخصيا عن هذا الأمر (المقصود بذلك الضباط)، بل سيتعداه إلى أن قادة المؤسسة الأمنية بأكملها، وفى النهاية «بن-جوريون» ذاته، سيكونون متهمين بالتورط أو التقصير، أو على الأقل خلق مناخ يسمح بمثل هذا التصرف.

إن محاور فضيحة لافون التى رسختها لجنة أولشان-دورى وكل التحقيقات الرسمية التى أعقبتها قد ركزت بالكامل على العلاقات بين الشخصيات البارزة داخل الماباى والجيش الإسرائيلى. ويكمن أشد تعبير عن أسلوب الخطاب ذلك فى عنوان النسخة المنشورة من التحقيق الذى أمر به رئيس الوزراء «بن-جوريون» والذى لم يتم نشره إلا فى عام ١٩٧٩ فقط، حيث كان العنوان ما يلى: «مى ناتان

ايت ها ـ هورا آه؟» (من أعطى الأمر؟)[٦٩] . ولقد تم استثناء اليهود المصريين الذين قاموا بالتخريب والتجسس لصالح إسرائيل من هذا السرد . وإذا كان إطلاق سراح مرتكبي عملية سوزانا قد حدث بعد حرب ١٩٥٦ ، لكانوا سيحضرون إلى إسرائيل ويذكرون، مثلما فعلوا بشكل ثابت منذ عام١٩٧٥ ، عندما تم السماح لهم بالكلام، فإنهم كانوا يتصرفون فقط بناء على أوامر . وكانوا سينكرون رواية جيبلى للقصة، حيث قال فيها بأن أول هجمات بالقنابل فى عملية سوزانا لم يكن مصرحا بها من أية سلطة إسرائيلية . وخلال السنوات التى كان فيها هذا الموضوع قضية حية فى إسرائيل، كان هؤلاء المتهمون إما مسجونين فى مصر أو يعيشون فى إسرائيل مُكَمَّمِى الأفواه .

وحتى الإسرائيليون الذين كانوا ينتقدون «بن ـ جوريون» بشدة تقبلوا الأسلوب الخطابى الخاص بالمؤسسة السياسية والعسكرية . وفى عام ١٩٦١ ، عندما كانت المعركة بين «بن ـ جوريون» و«لافون» قد أصبحت مشهدا شعبيا لافتًا للنظر يحتدم فيه الخلاف بشراسة، قام الصحفيان «إلياهو هاسين» و«دان هورفيتز» بتأليف كتاب شديد القسوة يدافعان فيه عن لافون وينتقدان كُلاً من «بن ـ جوريون» و«بيريز» و«دايان» و«جيبلى» . كان جوهر المسألة، طبقا لهاسين وهورفيتز، هو أن لافون كان متهما بإعطاء «أمر غير حكيم ومدروس بشكل سيئ، والذى فى الواقع لم يَقُمْ بإعطائه؛ وعلى أية حال، كان إعطاء مثل هذا الأمر يقع فى نطاق سلطته القانونية ولا تشوبه أية شائبة إجرامية»[٧٠] . لقد واتت هاسين وهورفيتز جراءة غير عادية تصل إلى حد أنهما كانا يرغبان فى كشف السلوك المزدوج والإجرامى الخاص بالقادة العسكريين والمدنيين المسئولين عن أمن إسرائيل . وعن طريق توجيه نيرانهما إلى «بن ـ جوريون» و«دايان» و«بيريز»، كان كتابهما بمثابة تَحَدٍّ للموقف السياسى العسكرى الفعال الذى قام زعماء الماباى الثلاثة هؤلاء بتطويره(*) والرؤية

(*) والمسمى عادةً بـ «مذهب الفعالية»، وهو مذهب يؤكد على ضرورة اتخاذ الإجراءات العسكرية العنيفة لتحقيق الأغراض السياسية مع العرب .

المرتبطة به والقائلة بأن المؤسسة العسكرية، بوصفها المؤسسة الرئيسية فى المجتمع الإسرائيلى، ينبغى أن تكون بمعزل عن مراقبتها وانتقادها علانية.

ولذلك فمن الأمور اللافتة للنظر بشكل هائل أن هاسين وهورفيتز لم يذكرا بوضوح قط ماذا كان الأمر الذى تم إعطاؤه لمنفذى عملية سوزانا. لقد قاما بذكر عملية سوزانا ومحاكمة القاهرة بشكل موجز فى مناسبتين اثنتين: الأولى كجزء من ملخص لأحداث عام ١٩٥٤ وتدهور العلاقات مع مصر، والمرة الثانية عندما ذكرا أنه فى أواخر عام ١٩٦٠ كان من الظاهر أن موشى شاريت يعتقد أن هجمات القنابل التى حدثت فى مصر عام ١٩٥٤ قد تم تنفيذها دون أوامر من إسرائيل (وهو أمر من غير المرجح حدوثه تماما نظرا لأن لجنة أولشان - دورى قد خرجت بنتيجة من تحقيقاتها فى عام ١٩٥٥ مفادها أن أيا من لافون أو جيبلى قد أعطى الأمر بتنفيذ تلك الهجمات)[٧١]. ومن المحتمل جدا أن تكون الرقابة قد منعت هاسين وجيبلى من أن يذكرا بوضوح حقيقة الأمر محل السؤال، حيث إنه كان يتعلق بالسماح لليهود المصريين ببدء حملة هجمات بالقنابل فى مصر.

وبالرغم من نقدهما اللاذع لـ «بن - جوريون» والمؤسسة العسكرية الإسرائيلية، فإن هاسين وهورفيتز قد دعما من أسلوب خطاب الأمن القومى الذى تم وضع عملية سوزانا فى إطاره؛ وذلك لأن القضية قد تم تضييقها حتى أصبحت متعلقة فقط بالسؤال الخاص بمن أعطى أو لم يُعْطِ أمرا معينا. إنهما لم يناقشا إذا ما كان ينبغى إعطاء هذا الأمر أو ماذا كانت عواقبه. وبالضبط مثلما كان الوضع فى رواية الحكومة الإسرائيلية للقصة، حيث تم تهميش منفذى عملية سوزانا فى قصة تخصهم فى المقام الأول؛ فإن مصالح ومصير يهود مصر كانت خارج نطاق تحقيقات هاسين وهورفيتز. وبالنسبة لكل من المدافعين عن «بن - جوريون» والمنتقدين له فى فترة الستينيات، كانت فضيحة لافون تتعلق بصراع بين زعماء الماباى أو مشكلة بشأن كفاءة المخابرات العسكرية الإسرائيلية، وليس بأحداث فى مصر أثرت على حياة اليهود المصريين ومسار العلاقات المصرية الإسرائيلية.

وفي الذكرى العاشرة لإعدام شموئيل عازار وموشى مرزوق بسبب دورهما فى عملية سوزانا، قام شلومو كوهين ـ تزيدون، وهو مواطن من الإسكندرية هاجر إلى إسرائيل وأصبح عضوا فى الكنيست، بنشر كتاب لإحياء ذكرى شموئيل عازار ويهود الإسكندرية. وطبقا لحجم المعلومات التى استطعت الوصول إليها، فإن هذا الكتاب هو أول كتاب عن يهود مصر يظهر فى إسرائيل. إن نص كتاب كوهين ـ تزيدون قد أعاد إدراج تاريخ طائفته ومن اعتبرهم بمثابة أكثر أفرادها بطولة فى الجدل الإسرائيلى العام الدائر حول عملية سوزانا وفضيحة لافون. وبينما كان يعبر عن بعض المعارضة لاستثناء اليهود المصريين من الرواية الرسمية لما حدث، فإن أسلوب الكتاب الحذر قد حد من تأثيره، وفى النهاية أدى إلى توالد وتعزيز الكثير من عناصر أسلوب الخطاب السائد.

عندما قام كوهين ـ تزيدون بإعادة سرد المغامرات «الحمقاء والطفولية» التى وقعت بعملية سوزانا، كتب أنه لم يكن يعلم بكل تفاصيل ما فعله عازار وأعضاء الشبكة الآخرون أو لماذا فعلوا ذلك. ولم يكن يظن أنه بالإمكان تصديق أن بوسع إسرائيل تجنيد يهود ليعملوا كجواسيس؛ وذلك نظرا لأنهم يشكلون أقلية، مما يجعل الأضواء مسلطة عليهم بشكل كبير، كما أنهم سيلاقون صعوبة شديدة فى الاقتراب من المؤسسات العامة والجماهير المصرية. ومع ذلك كان كوهين ـ تزيدون «يعلم» بالفعل أن معاملة اليهود المصريين بعد القبض عليهم كانت مشابهة لأبشع أشكال التعذيب التى كان يقوم بها الجستابو (الشرطة السرية النازية)[٧٢]. لقد تم تدعيم هذه الحجة عن طريق تضمين الكتاب لنسخة من مقال صحفى ليهودى مصرى آخر، هو فيليكس هرارى، كتبه فى صحيفة «يديعوت أحرونوت» اليومية بمناسبة مرور عشر سنوات على محاكمة القاهرة، حيث قال فيه: «لا يوجد اليوم أدنى شك تقريبا فى أن الرواية المصرية للقصة كاذبة. اليوم.. يتضح أن فيكتورين [المقصود مارسيل نينيو] كانت بريئة تماما»[٧٣]. إن هذا التركيز على مارسيل نينيو مرة ثانية يجعل مرتكبى عملية سوزانا يبدون مخنثين، كما يقلل من خطورة أفعالهم.

حاول كوهين-تزيدون كذلك إثبات أن عملية سوزانا كانت بمثابة رمز لتأييد طائفة اليهود المصريين للمشروع الصهيونى، ومن هنا تكمن شرعيتها السياسية والثقافية فى إسرائيل. ويلى ذلك، أنه بعد ستين صفحة من إعلانه براءة المتآمرين فى عملية سوزانا، بدا أن كوهين-تزيدون قد اعترف بإمكانية اعتبارهم قد ارتكبوا ذنبا، حيث يقول فى ذلك: «فيما يتعلق بما فعله هؤلاء الشباب كما تمت نسبته إليهم فى المحكمة، أو إذا كان ما فعلوه أقل مما تمت نسبته إليهم، فهم قد تصرفوا بحسن نية نتيجة لتوجيه خاطئ قائم على تعليمات مدروسة بشكل سيئ»[٧٤]. إن ذنب هؤلاء المتآمرين قد عزز من وضع طائفة اليهود المصريين بأكملها فى الإطار الصهيونى.

إن هذا التمزق فى النص له تفسيرات محتملة عديدة. لقد تم إعداد الكتاب فى عُجالة، وقامت بإصداره دار نشر صغيرة دون الكثير من العناية الطباعية (من مراجعة وتدقيق وخلافه). أكثر من ذلك، لقد كان بمثابة وسيلة علاقات عامة بالنسبة للعضو اليهودى المصرى الوحيد فى الكنيست فى محاولة منه لتأكيد ادّعائه بتمثيل كل اليهود المصريين فى إسرائيل. ولذا لم تكن دقة التعبير شيئا أساسيا.

كانت هناك كذلك ضغوط سياسية وإدارية على النص. فبوصفه صهيونيًا مخلصًا وعضوًا فى مجلس النواب الإسرائيلى، لم يكن باستطاعة كوهين-تزيدون أن يشن هجوما ضخما وعاما على السلطات السياسية والعسكرية لسماحها بالقيام بأفعال طائشة من الممكن أن تُعرض يهود مصر للخطر. لقد كان هذا الأمر سوف يشكل تحديا للحكمة الصهيونية القائلة بأن وجود إسرائيل قد ضمن أمن كل اليهود فى جميع أنحاء العالم. إن إيحاءه بأن الوضع ليس بمثل هذا الشكل كان سيدمر مصداقيته الشخصية ويهدد مسيرته السياسية.

لقد ساهمت أجهزة الرقابة الرسمية بالمثل فى تقييد تحدى كوهين-تزيدون للرواية الرسمية للأحداث ومغزاها. إن أجزاء من نصه المطبوع قد أصبحت غير مفهومة بسبب شكلها المشوه. وتوجد معظم المادة التى خضعت للرقابة فى الجزء

المتضمن لنُسخ من الروايات الصحفية لمحاكمة القاهرة. كان أحد الموضوعات في هذا الجزء عبارة عن مقال كتبه زئيف شيف، وظهر أول مرة في صحيفة «ها-اريتز». وعلى غير المألوف، تساءل شيف بالفعل عما إذا كان من المسموح به تعريض الطائفة اليهودية في مصر للخطر عن طريق تجنيد أبنائها كجواسيس. أكثر من ذلك، في النسخة الأصلية للصحيفة، قام شيف بالاقتباس من تقييم للفضيحة ورد في الصحيفة الإنجليزية «ذا نيو ستاتيسمان أند نيشن» حيث قالت فيه ما يلي:

«لا شك أن المخربين كانوا سُذج وعديمي الخبرة. ويجب أن نضيف أنه مثلما كان ينبغي على العقيد جمال عبد الناصر أن يتصرف حيالهم برحمة، كان من الأفضل بمكان للسيد شاريت [رئيس الوزراء حينئذ] من جانبه أن يمارس إشرافا قويا على وزارة الدفاع الإسرائيلية وعملياتها السرية المتعددة».

لقد تمت إزالة هذه الفقرة من كتاب كوهين-تزيدون رغم أنها قد ظهرت بالفعل في صحيفة «ها-اريتز» في عام ١٩٥٥ ومرة أخرى عام ١٩٦٤(٧٥). وعلى ما يبدو، فإن الاقتباس من مصدر أجنبي منشور قد أجبر الرقيب على السماح لصحيفة يمكن التخلص منها بأن تلمح إلى ذنب المتآمرين في عملية سوزانا ومسئولية الحكومة الإسرائيلية. وبعد مرور عشر سنوات على المحاكمة، كان ما زال من غير المسموح به قول نفس الشيء في كتاب أكثر ديمومة. وربما كان وعي كوهين-تزيدون بالرقابة المفروضة عليه قد أدى إلى ازدواجيته حيال ذنب مرتكبي عملية سوزانا ومسئولية الحكومة الإسرائيلية عن أفعالهم.

ولكي ينشر كتابه، اضطر كوهين-تزيدون إلى تبني بعض السذاجة بخصوص عملية سوزانا، حيث قلل من إمكانية أن يكون شموئيل عازار وزملاؤه قد كانوا مذنبين بارتكاب أعمال تجسس وتخريب لصالح إسرائيل. ونظرا لأنه لم يكن محققًا صحفيًا، بل كان سياسيا يسعى للتقدم في مسيرته السياسية وإضفاء الشرعية على الأساس الاجتماعي لتأييده، فإن كوهين-تزيدون كان يرغب في كبح أية

شكوك من الممكن أن تساوره بشأن الرواية الرسمية للقصة. وكانت النتيجة سردًا روائيًا عاطفيًا وغير جيد وغير مُقنع.

وعلى أية حال، إن آراء القطاع الواعي سياسيا من الجمهور الإسرائيلي حيال القضايا الهامة المهددة بالخطر قد تم خداعه من خلال أسلوب خطاب يؤكد على الأمن القومي والمنافسة بين قادة الماباي. إن المزاج الثقافي الإشكينازي المهيمن في فترة الستينيات لم يكن مهتما بثقافة وتاريخ يهود الشرق الأوسط. ورغم أن كتاب كوهين-تزيدون قد حاول أن يركز الانتباه على اليهود المصريين، فإنه قد فعل ذلك بطريقة لم يكن لها سوى تأثير ضئيل على الجدال العام في إسرائيل. أكثر من ذلك، لقد أدى في النهاية إلى تكاثر ودعم أسلوب الخطاب الذي يحكم شكل الرواية الإسرائيلية الرسمية لعملية سوزانا.

وفي الستينيات، كان بمقدور هاسين وهورفيتز وكوهين-تزيدون أن يؤلفوا كتبا موضوعها الظاهري هو عملية سوزانا ويتجنبوا مناقشة حقيقية لما حدث في مصر عام ١٩٥٤ ومَن فعل ذلك ولماذا تم فعل ذلك. وقد تمكن هاسين وهورفيتز من فعل ذلك من خلال التركيز على السؤال المحدود الخاص بـ «من أعطى الأمر؟» في إسرائيل. إن اهتمام كوهين-تزيدون بتأبين وإحياء ذكرى شموئيل عازار والطائفة اليهودية بالإسكندرية وثقته في حسن نية قيادة إسرائيل قد سمح له بأن يؤكد بحزم على حقيقة آراء مثيرة للشك بشكل كبير، إذا لم تكن كاذبة بالبرهان والدليل. إن أثر هذه الكتب وغيرها من النصوص الصغيرة الأخرى قد تمثل في إزاحة اليهود المصريين الذين قاموا بعملية سوزانا من التاريخ الخاص بهم. إن كلا من أسلوب خطاب الأمن القومي الخاص بهاسين وهورفيتز وتاريخ الشهداء الخاص بكوهين-تزيدون قد كررا من تأثير الانتشار المشوش للصيغة المجازية الخاصة بالاضطهاد نازي الشكل لليهود المصريين من عام ١٩٤٨ فصاعداً، خاصة أثناء محاكمة القاهرة في عام ١٩٥٤ وفي أعقاب حرب ١٩٥٦. ولقد أدى ذلك إلى جعل مصير اليهود المصريين قليل الأهمية بالنسبة لاحتياجات ومصالح دولة إسرائيل كما حددها زعماؤها السياسيون. إن

تجارب وظروف هذه الطائفة قد تم تعريفها من خلال عدسة التاريخ اليهودى الأوروبى واستمراريته فى إسرائيل.

هل يستطيع مرتكبو عملية سوزانا أن يتكلموا؟

بعد مرور عشرين عاما على محاكمة القاهرة التى وقعت عام ١٩٥٤، اعترفت الحكومة الإسرائيلية فى النهاية بأن المتآمرين قد تصرفوا لحسابها. لقد ظهر كل من روبير داسا وفيكتور ليفى ومارسيل نينيو فى التليفزيون فى مارس ١٩٧٥ وأعلنوا أنهم تصرفوا بناء على أوامر من إسرائيل[٧٦]. وبدلا من أن يسألوا من أعطى الأمر، قاموا بطرح سؤالين جديدين على الجمهور: لماذا تم التخلى عنهم بعد حرب ١٩٥٦، ومن الذى كان مسئولا عن عدم طلب إطلاق سراحهم؟ إن هذين السؤالين لم يغيرا بشكل جوهرى من أسلوب خطاب الأمن القومى السائد بشأن فضيحة لافون، لكنهما حاولا وضع السرد الروائى لهذه الفضيحة فى إطار آخر كى يستطيع أعضاء شبكة عملية سوزانا استعادة دورهم كممثلين تاريخيين لتلك المسألة. لقد قامت مارسيل نينيو بالضغط بالفعل إلى الحد الذى قام قلم الرقيب بوضعه عندما سألت لماذا لم يتم السماح لهم بنشر كتابهم، موحية بأنها وزملاءها لديهم رواية متناسقة لما حدث تتحدى الرواية الرسمية للقصة. إن كتابهم المعنون بـ «عملية سوزانا»، وهو مذكرات جماعية قاموا بروايتها لأفيزير جولان(*) تؤكد بشكل واضح تماما أن المتهمين فى محاكمة القاهرة قد تورطوا فى أعمال تجسس وتخريب لحساب إسرائيل، رغم أن جولان اجتهد فى أن يتجنب وصف تلك الأفعال بأنها جرائم يعاقب عليها القانون طبقا للرؤية المصرية لها.

كان كتاب عملية سوزانا يستعمل بشكل لافت للنظر الصيغة المجازية للاضطهاد نازىّ الشكل كدليل لتبرئة المتهمين. إن الممرضة الألمانية فى مستشفى المواساة بالإسكندرية، حيث تم احتجاز مارسيل نينيو بعد محاولتها الانتحار، كانت

(*) اشترك فيليب ناتانسون فى إعداد الكتاب، لكنه لم يشترك فى اللقاء التليفزيونى.

توصف بلا مبرر بأنها بالتأكيد شقراء «ذات مظهر وسلوك يجعلها تشبه النساء التابعات لقوات العاصفة النازية فى معسكرات الإبادة الأوروبية»(٧٧). ومن الأمور الأكثر دلالة وإفراطا فى لفت الأنظار، أن رئيسة الوزراء السابقة «جولدا مائير» قامت بلا خجل باستغلال ذكرى العهد النازى فى مقدمتها للكتاب. لقد تذكرت أنه عند لقائها بداسا وليفى وناتانسون ونينيو عندما وصلوا إلى إسرائيل لأول مرة حدث ما يلى:

«لقد فكرت فى اليهود الذين واجهوا طوال التاريخ اليهودى التمييز والتعذيب والخطر وانكسار الجسد، لكن لم يحدث لهم قط انكسار فى الروح. لقد فكرت فى الستة ملايين يهودى الذين تم احتجازهم خلال الحرب العالمية الثانية فى معسكرات النازى حيث تم دفنهم أحياء وتعذيبهم وحرقهم فى أفران الغاز. لقد فكرت فى اليهود المقيمين فى الحى اليهودى (الجيتو) فى مدينة وارسو البولندية الذين قاتلوا الدبابات النازية»(٧٨).

لقد شعرت جولدا مائير بأن «أبطال الفضيحة»، كما كان يشار إليهم فى اللقاء التليفزيونى الذى دفع إلى نشر كتاب عملية سوزانا، لم ينالوا الاعتراف الجديرين به فى إسرائيل. لقد كانت أول مسئول حكومى يعترف بأن داسا وليفى وناتانسون ونينيو كانوا فى إسرائيل عندما أعلنت، بعد اجتماع للحكومة فى نوفمبر ١٩٧١، أنها سوف تحضر حفل زفاف مارسيل نينيو. وبالنسبة لمائير، فإن السنوات الطوال التى كانت الحكومة الإسرائيلية تنكر خلالها أية مسئولية عن عملائها المسجونين فى مصر يمكن تعويضها عن طريق احتضانهم علانية والربط بين قصتهم وتاريخ معاداة السامية نازية الشكل ومقاومتها. كان إضفاء العناصر الأوروبية على قصة اليهود المصريين أقوى تعبير أصدرته جولدا مائير للدلالة على تقبلهم وشرعيتهم. وهكذا، وحتى عندما اعترفت السلطات الإسرائيلية فى النهاية بأن عملاءها لم يكونوا ضحايا لمحاكمة استعراضية معادية للسامية نازية الأسلوب، كانت جولدا مائير تعزز من تلك الصورة وتضيف إليها الحواجز المانعة لأى فحص انتقادى لعملية سوزانا.

الحواشى

١ ـ انظر بووز ايفرون، «الإبادة الجماعية : استعمالات كارثة»، مجلة أمريكا المتطرفة ١٧ (رقم ٤، ١٩٨٣) : ٧ـ٢١؛ توم سيجيف، المليون السابع : الإسرائيليون والإبادة الجماعية (نيويورك : هيل ووانج، ١٩٩٣).

٢ ـ إسرائيل، وزارة الخارجية، قسم الصحافة والمعلومات، «وضع اليهود فى مصر»، ٨ نوفمبر ١٩٤٨، متضمنة فى المحفوظات القومية الأمريكية، سجل رقم ٨٤، السجلات العامة للسفارة الأمريكية بالقاهرة (١٩٤٨)١، ٨٤٠.

٣ ـ صحيفة بريد فلسطين (بالاستاين بوست)، ١٤ نوفمبر ١٩٤٨ .

٤ ـ ماكس أيزينبرج (اللجنة اليهودية الأمريكية، باريس) إلى د. جون سلوسون (نائب الرئيس التنفيذى، اللجنة اليهودية الأمريكية، نيويورك) ١ أكتوبر ١٩٤٨، سجلات اللجنة اليهودية الأمريكية/ قسم الشئون الخارجية ـ ١، صندوق رقم ١٢، الدول الأجنبية، مصر، ١٩٤٨ـ٤٩ .

٥ ـ د/ ألفريد واينر، «تقرير عن الظروف فى مصر»، ٢٦ أكتوبر ١٩٤٨، سجلات اللجنة اليهودية الأمريكية/ قسم الشئون الخارجية ـ ١، صندوق رقم ١٢، الدول الأجنبية، مصر، ١٩٤٨ـ٤٩ .

٦ ـ جوزيف إم ليفى إلى د. جون سلوسون، ١٠ مايو ١٩٤٩، سجلات اللجنة اليهودية الأمريكية/ قسم الشئون الخارجية ـ ١، صندوق رقم ١٢، الدول الأجنبية، مصر، ١٩٤٨ـ٤٩ .

٧ ـ جون راى كارلسون، «مروجو المذبحة فى مصر» (تقرير حصل عليه مكتب لندن التابع للجنة اليهودية الأمريكية عن طريق مكتبة واينر وتم تحويله إلى نيويورك)، ١٥ نوفمبر ١٩٤٨، سجلات اللجنة اليهودية الأمريكية/ قسم الشئون الخارجية ـ ١، صندوق رقم ١٢، الدول الأجنبية، مصر، ١٩٤٨ـ٤٩ .

٨ ـ المرجع السابق.

٩ ـ اللجنة اليهودية الأمريكية، تقرير عن الوضع اليهودى فى مصر (يناير ١٩٤٩)، سجلات اللجنة اليهودية الأمريكية/ قسم الشئون الخارجية ـ ١، صندوق رقم ١٢، الدول الأجنبية، مصر، ١٩٤٨ـ٤٩ .

١٠ ـ «مقابلة مع السيد شيكوريل المقيم بالقاهرة، مصر»، ٢٨ أكتوبر ١٩٤٨، سجلات اللجنة اليهودية الأمريكية/ قسم الشئون الخارجية ـ ١، صندوق رقم ١٢، الدول الأجنبية، مصر، ١٩٤٨ـ٤٩ . من بين الذين حضروا تلك المقابلة نائب الرئيس التنفيذى للجنة اليهودية الأمريكية جون سلوسون.

١١ ـ إس لاندشت، الطوائف اليهودية فى دول الشرق الأوسط الإسلامية : دراسة إجمالية (لندن : رابطة السجل التاريخى اليهودى، ١٩٥٠) ص ٢٩ و ٤٠ . الاقتباس الأول مأخوذ من اللجنة اليهودية الأمريكية، تقرير عن الوضع اليهودى فى مصر.

١٢ ـ صحيفة بريد أورشليم (جيروزاليم بوست)، ١٥ أكتوبر ١٩٥٤، ص ١ .

١٣ ـ المرجع السابق، ١٧ أكتوبر ١٩٥٤، ص ١ .

١٤ ـ من بين الروايات القابلة للتصديق بشأن نشاطات النازيين السابقين في مصر، كتاب قام بتأليفه رينهارد جيهلن تحت عنوان «خدمة الوطن: مذكرات الفريق رينهارد جيهلن» (نيويورك: دار النشر العالمية، ١٩٧٢)، ص ٢٦٠ (رينهارد جيهلن ١٩٠٢ ـ ١٩٧٩، ضابط ألماني نازي تقلد مناصب هامة مثل رئيس جيوش الجبهة الشرقية في العهد النازي ورئيس وكالة المخابرات الاتحادية بعد انتهاء الحرب، وقد أنشأ جهاز مخابرات خاصًا بعد تركه الخدمة الحكومية وظل يترأسه حتى وفاته؛ ولذا يعتبر أسطورة في عالم المخابرات لطول فترة عمله بذلك المجال)؛ وكتاب قام بتأليفه بيرتون هيرش تحت عنوان «الأولاد الكبار: الصفوة الأمريكية ونشأة وكالة المخابرات المركزية الأمريكية» (نيويورك: دار نشر سكريبنير، ١٩٩٢)، ص ٣٣١ـ٣٢. (الأولاد الكبار هي كناية عن العاملين بوكالة المخابرات المركزية الأمريكية) يذكر الكاتبان دور وكالة المخابرات المركزية الأمريكية في تزويد جهاز مباحث أمن الدولة المصري بموظفين من الضباط السابقين في الجيش الألماني النازي وقوات العاصفة النازية، لكنهما لم يشيرا إلى أن هؤلاء الضباط كان لهم أي دور في رسم سياسات هذا الجهاز المصري. انظر كذلك تقرير دون بيريتز في الحاشية رقم ٦٣ في هذا الفصل. ربما أشارت صحيفة بريد أورشليم (جيروزاليم بوست) إلى «الحرس الوطني»، وهو وحدة عسكرية مساعدة ذات وظيفة مشابهة لتلك الخاصة بالوحدات العسكرية الأمريكية التي تحمل نفس الاسم.

١٥ ـ صحيفة حارس مانشستر (مانشستر جارديان)، ٢٤ ديسمبر ١٩٥٤، ص ١.

١٦ ـ صحيفة حيروت، ١٢ ديسمبر ١٩٥٤، ص ٢.

١٧ ـ المرجع السابق، ٢٢ ديسمبر ١٩٥٤، ص ١ و٢.

١٨ ـ صحيفة دافار، ١٢ ديسمبر ١٩٥٤، ص ١.

١٩ ـ حاييم سار ـ افي، «ناتزيم جيرمانيم اومديم بي ـ روش ماهلاكاه يهوديت بي ـ ميمشيليت ميتسرايم. هيم بييمو ميشبات ها ـ ١٣ أو ـ ميخينيم ميشباتيم نوسافيم»، المرجع السابق، ١٧ ديسمبر ١٩٥٤، ص ١.

٢٠ ـ المرجع السابق، ١ فبراير ١٩٥٥، ص ١.

٢١ ـ نحميا روبنسون، «الاضطهاد في مصر» (نيويورك، المجلس اليهودي الأمريكي، مكتب المعلومات اليهودية، ١٧ نوفمبر ١٩٥٤)، ها ـ ماكهون لي ـ هيكير ها ـ تفزوت، جامعة تل أبيب دي ـ ٦/٦١، ١٥١، ١.

٢٢ ـ صحيفة ها ـ آريتز، ١٤ ديسمبر ١٩٥٤، ص ١.

٢٣ ـ «نص حديث ليس للنشر أدلى به السفير أبا إيبان»، ١ فبراير ١٩٥٥، سجلات اللجنة الأمريكية اليهودية (مجموعة السجلات رقم ٣٤٧)/ قسم الشئون الخارجية (معهد البحوث اليهودية، نيويورك) ـ ١، صندوق ١٤، محاكمة التجسس، مصر، ١٩٥٤ ـ ٦٠.

٢٤ ـ هيفيسي إلى سلوسون، ٧ فبراير ١٩٥٥، المرجع السابق.

٢٥ ـ صحيفة بريد أورشليم (جيروزاليم بوست)، ٩ فبراير ١٩٥٥، ص ١.

٢٦ ـ صحيفتا الجمهورية والأهرام، ٣ سبتمبر ١٩٥٤، ص ١.

٢٧ـ «القصة الكاملة للشيوعية . . في مصر»، مجلة المصور، ٢٤ ديسمبر ١٩٥٤، ص ١٦ وما يليها.

٢٨ـ «الصهيونية التي لم تستطع الانتظار . . ولا الهرب إلى إسرائيل»، مجلة المصور، ٢٩ أكتوبر ١٩٥٤، ص ١٤ .

٢٩ـ صحيفة الأهرام، ١٢ ديسمبر ١٩٥٤، ص ١ .

٣٠ـ المرجع السابق، ١٤ ديسمبر ١٩٥٤، ص ١ .

٣١ـ المرجع السابق، ١١ ديسمبر ١٩٥٤، ص ١١ للنص المقتبس؛ وانظر المرجع السابق، ١٢ و١٣ و١٧ ديسمبر ١٩٥٤ للصور الشمسية.

٣٢ـ «الصهيونية التي لم تستطع الانتظار . . ولا الهرب إلى إسرائيل»، المرجع السابق، ص ٩ .

٣٣ـ المرجع السابق، ص ١٦ .

٣٤ـ «كيف تطبخ إسرائيل عملاءها في مصر»، مجلة المصور، ١٧ ديسمبر ١٩٥٤، ص ٢٢ .

٣٥ـ المرجع السابق، ص ٢٠ .

٣٦ـ حسن حسيني، «مع جاسوس إسرائيل في السجن»، مجلة المصور، ٧ يناير ١٩٥٥، ص ١٤ وما يليها.

٣٧ـ دار محفوظات وزارة الخارجية البريطانية (مكتب السجلات العامة، لندن) رقم ٣٧١/ ١٠٨٥٤٨/ جيه إيه ١٥٧١ (١٩٥٤).

٣٨ـ مايكل إم لاسكاير، «وثيقة خاصة بالتدخل اليهودي الإنجليزي لصالح اليهود المصريين المقدمين للمحاكمة بسبب التجسس والتخريب، ديسمبر ١٩٥٤»، بحث منشور باسم مايكل رقم ١٠ (١٩٨٦): ١٤٣ـ ٥٣ .

٣٩ـ كافري إلى وزارة الخارجية الأمريكية، ٢١ أبريل ١٩٥٤، المحفوظات القومية الأمريكية، سجل رقم ٨٤، السجلات العامة للسفارة الأمريكية بالقاهرة (١٩٥٤) صندوق رقم ٢٥٨، ٢١، ٣٥٠. انظر كذلك «تمييز ضئيل ضد اليهود في مصر»، كافري إلى وزارة الخارجية الأمريكية، ٥ يونيو ١٩٥٤، المرجع السابق، ١، ٥٧٠.

٤٠ـ إن أساس هذا التوكيد هو قيامي بفحص الملفات المركزية الخاصة بوزارة الخارجية الأمريكية وسجلات البريد القادم من القاهرة، والتي كانت متاحة في عامي ١٩٩٢ و١٩٩٥ (المحفوظات القومية الأمريكية، سجل رقم ٥٩ وسجل رقم ٨٤). وباستعمال قانون حرية إتاحة المعلومات، حصل ستيفن جرين على تقرير أولي متعجل وغير مكتمل كتبه السفير كافري، حيث يقوم فيه بنقل معلومات تلقاها من الشرطة المصرية. لرؤية نسخة طبق الأصل من التقرير، انظر كتاب ستيفن جرين تحت عنوان «الانحياز: علاقات أمريكا السرية مع إسرائيل النضالية» (نيويورك: وليام مورو، ١٩٨٤) ص ٣٢٤ـ ٣٢٦ .

٤١ـ كافري إلى وزير الخارجية الأمريكي، ١٠ يناير ١٩٥٥، المحفوظات القومية الأمريكية، سجل رقم ٨٤ السجلات العامة للسفارة الأمريكية بالقاهرة (١٩٥٥)، صندوق رقم ٢٦٤، ١، ٤٠٠، «الجواسيس الإسرائيليون في مصر».

٤٢ ـ سيمون سيجال إلى جون سلوسون، ١٧ يناير ١٩٥٥، يتضمن مذكرات (جمع مذكرة؛ أى رسائل موجزة) بولدوين إلى سيجال من القاهرة، خصوصا بولدوين إلى سيجال، ٨ يناير ١٩٥٥، سجلات اللجنة الأمريكية اليهودية (مجموعة السجلات رقم ٣٤٧)/ قسم الشئون الخارجية (معهد البحوث اليهودية، نيويورك)ـ ١، صندوق ١٤، محاكمة التجسس، مصر، ١٩٥٤ـ ٦٠ .

٤٣ ـ العصبة الدولية لحقوق الإنسان، بيان صحفى، ٣ فبراير ١٩٥٥، المرجع السابق.

٤٤ ـ صحيفة مراقب لندن (لندن أوبزرفر)، ٢٦ ديسمبر ١٩٥٤ .

٤٥ ـ صحيفة أحوال نيو يورك (نيويورك تايمز)، ٢٨ يناير ١٩٥٥ .

٤٦ ـ صحيفة الرسول الحامى لنيويورك (نيويورك هيرالد تريبيون)، ٢ فبراير ١٩٥٥ .

٤٧ ـ نص مقتبس من صحيفة بريد أورشليم (جيروزاليم بوست)، ٢٤ ديسمبر ١٩٥٤، ص ١ .

٤٨ ـ صحيفة بريد واشنطن (واشنطن بوست)، ٢٢ ديسمبر ١٩٥٤؛ سيمون سيجال إلى جون سلوسون، ١٧ يناير ١٩٥٥، سجلات اللجنة الأمريكية اليهودية (مجموعة السجلات رقم ٣٤٧)/ قسم الشئون الخارجية (معهد البحوث اليهودية، نيويورك)ـ ١، صندوق ١٤، محاكمة التجسس، مصر، ١٩٥٤ـ ١٩٦٠ .

٤٩ ـ صحيفة نجمة واشنطن (واشنطن ستار)، ٢ فبراير ١٩٥٥ .

٥٠ ـ مصر، وزارة الإعلام، قصة التجسس الصهيونى فى مصر، (القاهرة: وزارة الإعلام [١٩٥٥]) ص ٣ .

٥١ ـ المرجع السابق، ص ٥٧ .

٥٢ ـ نشرة اللجنة اليهودية الأمريكية، «دعاية مضادة للسامية تقوم بتوزيعها السفارة المصرية»، ٤ أبريل ١٩٥٥، سجلات اللجنة الأمريكية اليهودية (مجموعة السجلات رقم ٣٤٧)/ قسم الشئون الخارجية (معهد البحوث اليهودية، نيويورك)ـ ١، صندوق ١٢، مصر، ١٩٥٠ـ ١٩٥٥ .

٥٣ ـ جونز إلى وزارة الخارجية الأمريكية، ٣١ يناير ١٩٥٥، المحفوظات القومية الأمريكية، سجل رقم ٨٤، السجلات العامة للسفارة الأمريكية بالقاهرة (١٩٥٥) صندوق رقم ٢٦٤، ١، ٤٠٠ .

٥٤ ـ الوثيقتان رقم ١٠٥ و١٠٦ فى الملحق الخاص بكتاب محمد حسنين هيكل ملفات السويس: حرب الثلاثين سنة (القاهرة: الأهرام، ١٩٨٩)، ص ٧٦٣ـ ٧٦٦ . هذه هى فقط الوثائق المصرية الرسمية المتاحة والتى تتعلق بالقضية، لذا فإن الاستنتاج المبنى عليها يجب اعتباره مؤقتًا.

٥٥ ـ على روغانى، «تصوير صحيفة نيويورك تايمز لجمال عبد الناصر»، (مخطوط غير منشور، جامعة ستانفورد، قسم التاريخ، مارس ١٩٩٤).

٥٦ ـ كما ورد فى صحيفة نيويورك تايمز، ٢٩ نوفمبر ١٩٥٦ .

٥٧ ـ «بيان حول وضع اليهود المصريين أصدره المؤتمر الدولى لممثلى المنظمات اليهودية الكبرى»، فندق وولدورف استوريا، نيويورك، ٢٢ يناير ١٩٥٧، سجلات اللجنة الأمريكية اليهودية (مجموعة السجلات رقم ٣٤٧)/ قسم الشئون الخارجية (معهد البحوث اليهودية، نيويورك)ـ ١، صندوق ١٢، مصر، ١٩٥٦ .

٥٨ ـ بيان صحفي، ١٥ يناير ١٩٥٧، سجلات اللجنة الأمريكية اليهودية (مجموعة السجلات رقم ٣٤٧)/ قسم الشئون الخارجية (معهد البحوث اليهودية، نيويورك) ـ ١، صندوق ١٣، الوكالات اليهودية، بناي بريث.

٥٩ ـ زكريا شوستر إلى يوجين هيفيسي، ١٣ فبراير ١٩٥٧، المرجع السابق.

٦٠ ـ «محنة يهود مصر: نشرة توضيحية من اللجنة اليهودية الأمريكية»، سجلات اللجنة الأمريكية اليهودية (مجموعة السجلات رقم ٣٤٧)/ قسم الشئون الخارجية (معهد البحوث اليهودية، نيويورك) ـ ١، صندوق ١٢، مصر، ١٩٥٧.

٦١ ـ ناثانيال إتش جودريتش إلى إدوين جيه لوكاس، ٢٥ مارس ١٩٥٧، سجلات اللجنة الأمريكية اليهودية (مجموعة السجلات رقم ٣٤٧)/ قسم الشئون الخارجية (معهد البحوث اليهودية، نيويورك) ـ ١، صندوق ١٣، نشرة توضيحية للجنة اليهودية الأمريكية، مصر، ١٩٥٧؛ صحيفة سجل الكونجرس (كونجريشينال ريكورد)، ٢١ مارس ١٩٥٧، ص ٣٦٧٦.

٦٢ ـ دون بيريتز إلى جون سلوسون، ١ يوليو ١٩٥٧، سجلات اللجنة الأمريكية اليهودية (مجموعة السجلات رقم ٣٤٧)/ قسم الشئون الخارجية (معهد البحوث اليهودية، نيويورك) ـ ١، صندوق ١٣، نشرة توضيحية للجنة اليهودية الأمريكية، مصر، ١٩٥٧.

٦٣ ـ تقرير غير معنون وغير موقع، أغسطس ١٩٥٧، سجلات اللجنة الأمريكية اليهودية (مجموعة السجلات رقم ٣٤٧)/ قسم الشئون الخارجية (معهد البحوث اليهودية، نيويورك) ـ ١، صندوق ١٢، مصر، ١٩٥٦؛ صحيفة فرانكفورت العامة (فرانكفورتر الجماينه تسايتونج)، ٢٥ يوليو ١٩٥٧.

٦٤ ـ دون بيريتز، «اليهود المصريون اليوم» (نيويورك، اللجنة اليهودية الأمريكية، لجنة إسرائيل، يناير ١٩٥٦)، سجلات اللجنة الأمريكية اليهودية (مجموعة السجلات رقم ٣٤٧)/ قسم الشئون الخارجية (معهد البحوث اليهودية، نيويورك) ـ ١، صندوق ١٢، مصر، ١٩٥٦.

٦٥ ـ كارل ماركس، الانقلاب الذي قام به لويس بونابرت في ١٨ برومير (برومير هو الشهر الثاني في تقويم الثورة الفرنسية، ويبدأ في ٢٢ أكتوبر وينتهي في ٢١ نوفمبر)، في كتاب لويس إس فيور (محرر)، كارل ماركس وفريدريش انجيلز: الكتابات الأساسية في السياسة والفلسفة (جاردن سيتي، نيويورك: كتب أنكور [المرساة]، ١٩٥٩)، ص ٣٢٠.

٦٦ ـ تزيتزورا راشيت لي ـ ايتونوت في ـ راديو لي ـ ميناهيل ماهليكيت ها ـ آليا، ها ـ سوخنوت ها ـ يهوديت، أورشليم، ١٨ أكتوبر ١٩٥٥، سجلات المحفوظات الصهيونية المركزية اس٦/ ٧٢٤١، «ماهليكيت ها ـ آليا ـ ١٩٥٣ ـ ٥٥».

٦٧ ـ أفيزير جولان، عملية سوزانا (نيويورك: هاربر وراو، ١٩٧٨)، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦؛ روبير داسا، بي ـ هازاراه لي ـ كاهير (تل أبيب: ميسراد ها ـ بيتاهون، ١٩٩٢)، ص ٦٩.

٦٨ ـ روبير داسا، بي ـ هازاراه لي ـ كاهير، ص ٦٩. لقد صرحوا بهذا الاتهام في أول ظهور تلفزيوني لهم عام ١٩٧٥، انظر الحاشية التالية.

٦٩ـ هاجاى إيشيد، «مى ناتان ايت ها ـ هوراه؟ ها ـ ايسيك ها ـ بيش»، باراشات لافون، فى ـ هيتباتروت بن ـ جوريون (أورشليم : ايدانيم، ١٩٧٩).

٧٠ـ إلياهو هاسين ودان ميروفيتز، ها ـ باراشاه (تل أبيب : آم ها ـ سيفير : ١٩٦١)، ص ٩٢ .

٧١ـ المرجع السابق، ص ١٥ ـ ١٦ و٩٢ .

٧٢ـ شلومو كوهين ـ تزيدون، دراماه بى ـ الإسكندرية فى ـ شنى هاروجى مالخوت : ميهانديس ش عازار فى ـ دكتور ام مرزوق (تل أبيب: سجى آل، ١٩٦٥)، ص ٦٣ ـ ٦٥ . كانت هناك نية لإصدار جزء ثان لإحياء ذكرى موشى مرزوق، لكن يبدو أن هذا الجزء لم يتم نشره قط .

٧٣ـ فيليكس هرارى، «ميشباتى كاهير ١٩٥٤»، صحيفة يديعوت أحرونوت، ١٣ ديسمبر ١٩٦٤، توجد نسخة من هذا المقال فى المرجع السابق، ص ٨٩ .

٧٤ـ كوهين ـ تزيدون، دراماه بى ـ الإسكندرية فى ـ شنى هاروجى مالخوت، ص ١١٢ .

٧٥ـ زئيف شيف، «ايسير شانيم لى ـ ميشبات ها ـ ريجول»، صحيفة ها ـ آرتيز، ١١ ديسمبر ١٩٦٤، توجد نسخة من هذا المقال فى المرجع السابق، ص ٩٦ ـ ٩٩ . إن النص المقتبس من صحيفة السياسى الجديد والأمة (ذا نيو ستيتسمان أند نيشن)، ٥ فبراير ١٩٥٥، قد ظهر لأول مرة فى صحيفة ها ـ آرتيز، ١٨ فبراير ١٩٥٥ .

٧٦ـ التلفزيون الإسرائيلى، «يومان يوم شيشى»، برنامج من إعداد ايتان اورين، ١٤ مارس ١٩٧٥ . شاهدت الفيلم الأصلى للبرنامج فى قسم المحفوظات بالتلفزيون الإسرائيلى، أورشليم .

٧٧ـ جولان، عملية سوزانا، ص ١٤٦ .

٧٨ـ المرجع السابق، ص ١٢ (فى المقدمة).

الباب الثانى

بلاد الشتات وإعادة تشكيل الهوية



الفصل الخامس

خريجو «ها ـ شومر ها ـ تزائير»
(حركة الحرس الصغير) فى إسرائيل

«ها ـ شومر ها ـ تزائير» والحركة الصهيونية المصرية

بالرغم من أن النشاط الصهيونى المنظم قد بدأ فى مصر بنهاية القرن التاسع عشر، إلا أن الحركة الصهيونية في مصر كانت ذات أساس اجتماعي محدود جدا حتى عامى ١٩٤٢ ـ ١٩٤٣ . وفى أثناء فترة العشرينيات والثلاثينيات، ركزت الصهيونية المصرية نشاطها فى العمل الخيرى والثقافى، مثل تمويل الجامعة العبرية بأورشليم. وحتى اندلاع الثورة العربية فى فلسطين فى ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩، لم يكن مثل هذا النشاط يعتبر متعارضًا مع الولاء الوطنى لمصر. لقد تدهورت الفعاليات الصهيونية نظرا لأن أصداء التأييد العربى للمقاومة الفلسطينية للاستعمار الصهيونى قد أقنعت الكثير من اليهود وغير اليهود بأنه ربما يكون هناك بالفعل تعارض بين الصهيونية والولاء لمصر.

ونتيجة لأن معظم اليهود المصريين كانوا يشعرون نسبيا بالأمن والراحة فى فترة الثلاثينيات، فقد نظرت قلة منهم بعين الاعتبار إلى مسألة تأييد الصهيونية بشكل لافت للنظر على أنه مخاطرة بوضعهم. أكثر من ذلك، فيما قبل سنة ١٩٤٨، نادرا ما قامت القلة القليلة من اليهود الذين اعتبروا أنفسهم صهاينة سياسيين بالتعبير عن ذلك عن طريق الهجرة إلى فلسطين. ففى الفترة بين عامى ١٩١٧ و١٩٤٧، غادر ٤٠٢٠ يهوديا فقط مصر إلى فلسطين، وكان جزء كبير منهم من اليهود اليمنيين أو المغاربة أو الأشكيناز الذين أقاموا فى

مصر فقط بشكل مؤقت[١]. ويمكن قياس قوة الصهيونية المصرية بنهاية الحرب العالمية الثانية من خلال حقيقة أنه أثناء الإعداد للمؤتمر الصهيوني الثاني والعشرين في عام ١٩٤٦، قام ٧٥٠٠ يهودي - وهم يمثلون حوالي ١٠٪ من الطائفة - بشراء شيكلات، وهي المساهمة المادية التي تمنحهم الحق في أن يكونوا مُمثلين في المؤتمر[٢].

إن الجهود التضامنية لكل من المبعوثين الصهاينة من فلسطين - الذين وصلوا في عام ١٩٤٣ - والنشطاء الصهاينة بين قوات الحلفاء والفيلق اليهودي الفلسطيني المتمركز في مصر قد أكسبوا الحركة الصهيونية أساسًا قويًا من التأييد في مصر للمرة الأولى. لقد نقلوا أنباء القتل الجماعي لليهود الأوروبيين إلى مصر، وعن طريق تقديم هذه المعلومات بالأسلوب الصهيوني الاستطرادي (القائم على التعميم؛ أي أن ما يحدث في مكان ما لليهود سوف يحدث لليهود في مكان آخر)، شجعوا اليهود المصريين على الخروج باستنتاجات عن مستقبلهم قائمة على فهم خاص لمغزى الكارثة التي حدثت لليهود في أوروبا. إن هذه الرسالة، خاصة في شكلها الصهيوني العمالي، اجتذبت الشباب اليهودي ذا التعليم الفرنسي والمتأثر بالحركة الدولية(*) والجبهة المتحدة ضد الفاشية في فترة الثلاثينيات والأربعينيات، والذين - بصرف النظر عن ذلك - ربما كانوا قد انضموا لإحدى الجماعات الشيوعية العديدة.

كان أكثر العناصر فعالية في الصهيونية، في مصر كما في أي مكان آخر، هو الحركات الشبابية، التي طورت رؤية راديكالية للتجديد اليهودي من خلال الهجرة إلى فلسطين والعمل الجسماني في مزارع استيطانية تقع على حدود المستعمرات اليهودية - وفي قاموس المفردات الصهيونية العمالية يشار إلى هذه العناصر بالأسماء التالية: الهجرة (عاليا) والمستعمرة (هيتياشفوت) والريادة (حالوتزيوت) وتحقيق الذات (هاجشاماه اتزميت). كانت أكبر حركة شبابية صهيونية عمالية في مصر قبل

(*) Internationalism: مذهب قائم على التضامن والمشاركة بين شعوب العالم.

عام ١٩٤٧ هى «هى ـ حالوتز ها ـ احيد» (الرواد المتحدين)، وهى منظمة جديدة قام بتكوينها المجلس الصهيونى التنفيذى كوسيلة لتجنب تصدير التوترات الحزبية داخل الماباى إلى يهود الشتات فى الشرق الأوسط(٣). إن كبح جماح الجدل السياسى النابض بالحياة داخل اليسار الصهيونى قد حافظ على الهيمنة الكلية للماباى، ومن المرجح بالمثل أنه قد ارتبط بافتراض أن يهود الشرق الأوسط كانوا متخلفين سياسيا بشكل كبير حتى يستطيعوا تقدير الفروقات الدقيقة فى مثل هذا الجدل. كانت أكثر الحركات الشبابية انضباطا والتزاما عقائديا، وأكبرها بعد عام ١٩٤٧، هى حركة «ها ـ شومر ها ـ تزائير» (الحرس الصغير)، التى كانت تنتسب إلى اتحاد كيبوتز ها ـ آرتزى وفيما بعد انتسبت إلى المابام الصهيونى الماركسى بعد تأسيسه فى عام ١٩٤٨. كانت الحركات الشبابية الأخرى النشطة فى مصر هى بناى أكيفاه (أبناء الحاخام أكيفا)(*)، التى كانت تنتسب إلى الجناح العمالى من الحزب الدينى القومى(**) و ها ـ بويل ميزراخى [منظمة دينية تأسست عام ١٩٢١ بهدف حث الشباب اليهودى على المشاركة فى زراعة أرض إسرائيل كجزء من إيمانهم بالتوراة] ومؤيدين صهاينة دينيين آخرين)، وبيتار(***) (عهد ترمبيلدور)، وهى حركة شبابية تنتمى إلى الحركة الصهيونية المعدلة. وقد تم بالمثل جذب الأعضاء الأقل التزاما عقائديا فى نادي ماكابى وها ـ كوه (قوة) الرياضيين إلى شبكة النشاط الصهيونى.

(*) الحاخام أكيفا بن جوزيف (٥٠ ـ ١٣٥) ميلادية، من أعظم علماء الدين اليهود، حيث ساهم فى وضع المشنا، وهى القوانين اليهودية غير المكتوبة التى تشكل أساس التلمود، وهو مجموعة الشرائع والتعاليم اليهودية. وقد قام بتأييد ثورة بار كوخبا على الحكم الرومانى، وعندما فشلت قبض عليه الرومان وعذبوه حتى الموت.

(**) حزب سياسى، اسمه العبرى المختصر «مفدال»، تأسس عام ١٩٦٥ من خلال اتحاد ميزراخى [كلمة عبرية اختصار لعبارة المركز الروحانى، وهى منظمة دينية تأسست عام ١٩٠٢ بهدف مراعاة تنفيذ الوصايا العشر والعودة إلى أرض إسرائيل].

(***) بيتار هو اختصار لعبارة عبرية معناها عهد جوزيف تريمبلدور [أحد الأبطال القوميين لإسرائيل، والذى لقى حتفه فى قتال مع العرب عام ١٩٢٠]، وهى حركة تأسست عام ١٩٢٣ بهدف إعطاء أعضائها خدمة تعليمية ذات روح قومية وعسكرية.

كانت حركة «ها ـ شومر ها ـ تزائير» تُعرف محليا فى مصر حتى أواخر عام ١٩٤٧ باسم ها ـ إيفرى ها ـ تزائير (العبرى الصغير). ولقد تم تأسيس الحركة فى القاهرة فى أوائل فترة الثلاثينيات. قامت مجموعة صغيرة من الأعضاء القدامى بالرحيل إلى فلسطين والانضمام إلى كيبوتز عين ها ـ خوريش فى ديسمبر ١٩٣٤. وفى الأعوام التالية العديدة، مثل غيرها من الأنشطة الصهيونية فى مصر، تجمدت ها ـ إيفرى ها ـ تزائير، ولم يذهب أحد من خريجيها إلى فلسطين.

كان عزرا زانونا (تالمور) الشخصية الرئيسية وراء إعادة إحياء ها ـ إيفرى ها ـ تزائير فى أواخر فترة الثلاثينيات[٤]. لقد كتب إلى زعماء ها ـ شومر ها ـ تزائير فى فلسطين طالبا منهم إرسال مبعوث لكى يزودهم بقيادة للحركة المصرية. واستجابة لذلك الطلب، تم إرسال ساشا كورين من كيبوتز ميسيلوت إلى القاهرة فى مايو ١٩٣٨. قام كل من كورين وتالمور بإعادة تنظيم ها ـ إيفرى ها ـ تزائير وافتتاح فرع جديد (كين؛ الجمع كينيم) فى مصر الجديدة[٥]. واعتمادا على مواد تعليمية باللغة الإنجليزية طلبها تالمور من فرع ها ـ شومر ها ـ تزائير فى نيويورك، قام كلا من تالمور وكورين بتدعيم الأساس التنظيمى والعقائدى للحركة ـ وهو خليط من الكشافة والماركسية وحياة جماعية عاطفية قوية تؤكد على الهجرة إلى فلسطين والحياة فى كيبوتز. وفيما بين عامى ١٩٣٨ و١٩٤٤، تم تأسيس خمسة كينيم: ثلاثة فى القاهرة واثنين فى الإسكندرية، حيث بلغ عدد الأعضاء ٧٠٠ ـ ٨٠٠ عضو بنهاية الحرب العالمية الثانية[٦]. استمرت الحركة فى استعمال هذا الاسم المحلى حتى أواخر عام ١٩٤٧، عندما تحولت إلى العمل السرى وتبنت الاسم الدولى للحركة: «ها ـ شومر ها ـ تزائير».

أصبح كين مصر الجديدة، برئاسة عزرا تالمور، أكبر فرع فى مصر وأكثرها تطورا، حيث بلغ عدد أعضائه ١٥٠ عضوا بحلول عام ١٩٤٥. كان أعضاء الكين يجتمعون فى مدرسة أبراهام بتيش اليهودية الطائفية. وكانت معظم عائلات الطلبة فى مدرسة بتيش، مثل معظم العائلات اليهودية المصرية الأخرى المنتمية إلى الطبقة المتوسطة، لا تحافظ على إقامة الشعائر الدينية، لكنها كانت «تقليدية». لقد كانوا

يذهبون إلى المعبد فى عطلات الأعياد الكبرى، ويأكلون خبز الماتسا فى عيد الفصح، ويقيمون الاحتفالات اليهودية الهامة. ورغم أن المنهج الدراسى فى مدرسة بتيش قد تضمن العبرية ومواد يهودية أخرى، إلا أن لغة التعليم كانت الفرنسية. وربما أكثر من غيره من الفروع، كان كين «ها ـ شومر ها ـ تزائير» بمصر الجديدة انتقائيًا من الناحية الاجتماعية، وحتى متكبراً. وفى المستويات الأكبر، كان يتم قبول عضوية طلاب المدارس العليا فقط، وهو مطلب متشدد فى وقت كان فيه التعليم الثانوى نادرا فى مصر. كانت كل كينيم الحركة تفرض قواعد سلوكية صارمة على أعضائها، وتتوقع من الأعضاء القدامى الهجرة إلى إسرائيل والاستقرار فى كيبوتز.

وفى هذا الوسط، تبنت الثقافة اليهودية اتجاها فرنسيا راديكاليا عالميا ـ وهو موقف كان ينظر إلى الحياة الثقافية والفكرية الباريسية على أنها أعلى أشكال الحضارة. كانت نشاطات الكين تُقام بالفرنسية. وحتى اليوم، فإن الكثير من خريجى الحركة الذين يعيشون فى إسرائيل يتحدثون الفرنسية فيما بينهم فى ملتقياتهم الاجتماعية فى منازلهم. والقراءات الموصى بها لزعماء ها ـ شومر ها ـ تزائير تتضمن كتبًا لماركس وأنجيلز وليونتيف وبوروخوف (الذى أوضح كيفية الوصول إلى التجانس الصهيونى الماركسى) والصحيفة الشيوعية اليومية الفرنسية المسماة «لهيومانيتيه» (الإنسانية) وأروع الأعمال الأدبية الفرنسية والإنجليزية والروسية المتعلقة بالواقعية الاجتماعية. كما كانت هناك دراسة ضئيلة نسبيا لتاريخ وسياسة الشرق الأوسط أو العالم العربى.

كان عزرا تالمور يمثل شخصيا هذه البيئة. لقد هاجر والداه من مدينة حلب السورية. كان جداه يتحدثان العربية فقط، لكن والديه كانا يتحدثان كلا من العربية والفرنسية بالمنزل. لم تكن العائلة محافظة على إقامة الشعائر الدينية، كما لم يَتَلَقَّ أى تعليم يهودى. درس شقيقا عزرا الكبيران فى مدرسة كاثوليكية فرنسية، لكن عزرا التحق بالكلية الفرنسية بالقاهرة، وهى مدرسة علمانية. ثم تم نقل شقيقيه إلى مدرسته تلك نظرا لأن والديهما خشيا أن يعتنقا المسيحية. لم يكن

شقيق عزرا الأكبر، المدعو زكى، صهيونيا. لقد كان يعمل بالبنك الأهلى المصرى، حيث أخذ يترقى رغم أنه لم يُتِمّ من التعليم سوى المرحلة الإعدادية حتى أصبح رئيس قسم العملة الأجنبية قبل أن يغادر مصر إلى سويسرا فى عام ١٩٥٦ . كان عزرا يعرف العربية بشكل كاف للغاية حتى إنه كان يداوم على قراءة صحيفة «الأهرام»، كما نجح فى الحصول على شهادة البكالوريا المصرية من القسم العربى (شهادة الثانوية العامة حاليا)، لكنه كان أكثر ارتياحا فى استعمال الفرنسية، وهى لغة التعليم الرئيسية أثناء دراسته. ومثل الكثير من أعضاء الحركات الشبابية الصهيونية، انجذب عزرا تالمور إلى ها-إيفرى ها-تزائير لأسباب اجتماعية قبل أن يصبح ملتزما تماما بعقيدتها. وبينما كان يعمل كرئيس لـ «كين» مصر الجديدة وأمين سر (سكرتير) الحركة المصرية، كان يعمل لجزء من الوقت كموظف أعمال كتابية فى بنك الائتمان المصرى، وقد اجتاز امتحانات المستوى المتقدم والعادى بالشهادة الثانوية الإنجليزية استعدادا لمواصلة الدراسة للحصول على مؤهل جامعى فى الفلسفة بالانتساب إلى جامعة لندن. لقد انجذب إلى الفلسفة لأنه علم أن فهم الماركسية يتطلب دراسة أعمال الفيلسوف الألمانى «هيجل» وعلم الجدل المنطقى.

ونظرا لاشتراكهم بشكل كبير فى خلفياتهم الاجتماعية ومواقفهم السياسية، كانت هناك العديد من المناظرات العقائدية بين أعضاء ها-إيفرى ها-تزائير والشيوعيين اليهود. وفى إحدى الأمسيات فى عام ١٩٣٨ ، قام اثنان من اليهود الماركسيين- هما «برنارد لويس»؛ وهو إنجليزى يقوم بإعداد رسالة دكتوراه فى مجال الاستشراق، و«هنرى كورييل»؛ والذى سيصبح رئيس أكبر منظمة شيوعية مصرية تأثيرا، وهى المعروفة اختصارا باسم «حدتو» -بزيارة كين مصر الجديدة. وهناك أخذ كل من تالمور ولويس وكورييل فى التجادل علنيا بالإنجليزية والفرنسية حول المميزات النسبية لكل من الشيوعية والصهيونية الاشتراكية(٧) . لقد استمرت مثل هذه المجادلات بين الصهاينة اليساريين والشيوعيين فى مصر للسنوات العشر التالية وما بعد ذلك بالمثل.

ومن عام ١٩٤٢ إلى ٢٩ نوفمبر ١٩٤٧، عندما قامت الجمعية العامة للأمم المتحدة بالتصويت لصالح تقسيم فلسطين إلى دولة يهودية وأخرى عربية، كانت «ها ـ شومر ها ـ تزائير» ذات موقف متميز داخل الحركة الصهيونية بمعارضتها لتأسيس دولة يهودية أحادية فى فلسطين. وبدلا من ذلك، أيدت الحركة قيام دولة ثنائية عربية يهودية.. وهو موقف متشابه فى بعض النقاط، رغم أنه يستند إلى حجج مختلفة، مع موقف الحزب الشيوعى اليهودى فى فلسطين(*) بعد عام ١٩٤٦ وكذلك موقف «حدتو». وفى منتصف عام ١٩٤٧، وبينما كان الاتحاد السوفيتى يتجه نحو المصادقة على تقسيم فلسطين إلى دولتين، طلب لازير جويتا (جيفاتى)، وهو أحد زعماء ها ـ إيفرى ها ـ تزائير بالإسكندرية، من المقر الرئيسى للحركة فى فلسطين، إرسال مواد سياسية بالفرنسية والعربية لأنهم كانوا غارقين فى «مناقشات عميقة مع الدوائر اليهودية الشيوعية حول الصهيونية.. والقومية الثنائية إلخ»[٨]. لقد أدى ضغط الجدال الدائم مع الشيوعيين إلى أن تنظر ها ـ إيفرى ها ـ تزائير إلى اتجاهها الماركسى بجدية شديدة. وبالإضافة إلى ذلك، قام إيلى بيليج من كيبوتز جات، وهو مبعوث الحركة من فلسطين فى الفترة من عام ١٩٤٦ إلى مايو ١٩٤٨، بتشجيع الأعضاء القدامى فى الحركة على تبنى نسخة نضالية خاصة من عقيدة الحركة التى حاولت دمج الماركسية اللينينية الموالية للسوفييت بشكل تقليدى مع الصهيونية.

وعلى المستوى النظرى، كافحت كل من «ها ـ شومر ها ـ تزائير» و«ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى» من أجل دعم الاشتراكية والصهيونية بوصفهما عنصرين متساويين فى عقيدتيهما. وعلى المستوى العملى، كانت هناك أغلبية حاسمة من أعضاء الحركة تؤيد الصهيونية عندما يكون هناك تعارض بين المصالح اليهودية القومية والتطورات السياسية والاقتصادية الدولية الاشتراكية. كان مفهوم الحركة للثنائية القومية والتعايش العربى اليهودى المشترك فى فلسطين ساذجا وأبويا تسلطيا، كما هو

(*) قام الأعضاء العرب فى هذا الحزب بتركه كى يشكلوا رابطة التحرر القومى.

واضح بشكل مؤلم فى هذا المقطع من مقال عن «الاستعمار» ورد فى النشرة الداخلية لإحدى جماعات الإسكندرية:

«هل معنى ذلك أنه يمكننا القول بأن استعمارنا لفلسطين قد أضر العرب ولم يكن فى مصلحتهم؟ كلا. قطعيا لا. إن استعمارنا كان بمثابة البلسم للعيون المتخلفة لأبناء عمومتنا العرب، كما يمكن للمرء القول بأنهم قد استفادوا بشكل هائل منه. وعن طريق استعمارنا هذا قمنا بمد أيدينا لمساعدة أبناء عمومتنا»(٩).

إن المقال بأكمله قد تم وضعه فى إطار نفس النظرة الاستعمارية الأوروبية. ومع ذلك، كان الوجود العربى فى فلسطين والدول المحيطة أمرا ملموسا بالنسبة لهؤلاء المصريين بشكل أبعد مما بمقدور الأعضاء الأوروبيين أو الأمريكيين فى «ها ـ شومر ها ـ تزائير»، والذين من المرجح أنهم لم يكونوا ليشيروا إلى العرب على أنهم أبناء عمومتهم. إن حقيقة تحول منظمة صهيونية ماركسية موالية للسوفييت وذات نظرة مهادنة للعرب الفلسطينيين إلى أن تكون أكبر منظمة صهيونية فى مصر وأكثرها نشاطا ليست حقيقة عارضة أو نشأت بمحض الصدفة. فبالرغم من أن أعضاء الحركة أنفسهم كانوا يمرون بعملية نزع العناصر العربية من ثقافتهم، إلا أنهم احتفظوا باحترام وألفة للثقافة العربية أثرت على نظرتهم الصهيونية بطرق جعلتهم يتميزون عن رفاقهم الأوروبيين والأمريكيين الشماليين.

عندما قامت ها ـ شومر ها ـ تزائير وتياران صهيونيان يساريان آخران ـ هما لى ـ احدوت ها ـ افوداه (وحدة العمل) وبوآلاى تزيون اليسارى (عمال صهيون) ـ بالاندماج لتكوين المابام (حزب العمال المتحد) فى يناير ١٩٤٨، تخلت ها ـ شومر ها ـ تزائير عن فكرة الثنائية القومية ووافقت على تأييد قيام دولة إسرائيل. كما عارضت كل من لى ـ احدوت ها ـ افوداه ومعظم أعضاء بوآلاى تزيون اليسارية قيام دولة عربية فى فلسطين ولم تقبلا بحق تقرير المصير للعرب الفلسطينيين. وبالرغم من أن لى ـ احدوت ها ـ افوداه وبوآلاى تزيون اليسارية كانتا تشكلان أقلية فى الحزب المتحد (وهى أقلية كبيرة جدا بالتأكيد)، فإن وجودهما قد منع تبنى المابام

لموقف واضح حيال هذه المسألة وغيرها من القضايا الحيوية[١٠] . لقد أصبح الصراع الداخلى بين العناصر المكونة للمابام ذا أثر هام فى مصير الكثير من خريجى ها ـ إيفرى ها ـ تزائير المصرية .

كيبوتز ناحشونيم

بنهاية الحرب العالمية الثانية ، كانت حركة ها ـ إيفرى ها ـ تزائير قد تطورت بما فيه الكفاية كى يستطيع الأعضاء الأقدم أن يعهدوا إلى أتباعهم بمواصلة العمل التربوى الخاص بالحركة بمفردهم . قام هؤلاء الأعضاء القدامى بتكوين جارين (نواة) ووضعوا خططا للهجرة إلى فلسطين وتأسيس كيبوتز جديد . وفيما بين عامى ١٩٤٥ و١٩٤٧ ، قامت ثلاث فرق ـ بكل فرقة حوالى ٣٠ عضواً ـ بمغادرة مصر ، تاركين وراءهم حوالى ٥٠٠ عضو صغير من أعضاء الحركة . وقد شاركت الفرقة الثانية من الجارين فى «عملية عيد الفصح» فى ١١ أبريل ١٩٤٦ ، والتى جلبت ٦٥ ـ ١٠٠ مهاجر إلى فلسطين بشكل غير قانونى[١١] . كانت هذه أكبر مجموعة فردية من اليهود المصريين تصل إلى فلسطين قبل عام ١٩٤٨ ، وهو دليل جيد على مدى النشاط الصهيونى .

وصلت أول فرقة من خريجى ها ـ إيفرى ها ـ تزائير إلى كيبوتز عين ها ـ شوفات فى يناير ١٩٤٥ . لقد تم اختيار عين ها ـ شوفات للترحيب بهم فى فلسطين وإمداد هذه الجارين بالتدريب الزراعى لأنه كان أول كيبوتز لفرع ها ـ شومر ها ـ تزائير فى أمريكا الشمالية ، وهو فرع للحركة التى كان المصريون على اتصال بها . أما الفرقة الثانية من الجارين المصرية فقد تم استقبالها فى كفار مناحم ، وهو ثانى كيبوتز لفرع ها ـ شومر ها ـ تزائير فى أمريكا الشمالية . وبعد استكمال تدريبها الزراعى ، أصبحت هذه الجارين مستقلة وانتقلت إلى رامات ها ـ شارون فى يوليو ١٩٤٦ ، حيث انضم إليها مجموعة من خريجى ها ـ شومر ها ـ تزائير المتحدثين بالفرنسية والقادمين من بلجيكا وسويسرا وفرنسا . وهناك قامت الجارين بالعمل بالأجر فى

انتظار السلطات الصهيونية كي تخصص لها قطعة أرض لبناء الكيبوتز الخاص بها في المستقبل.

تم تجنيد أعضاء الجارين في البالماح(*) قبيل صدور قرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين. وفي ١٤ نوفمبر ١٩٤٧، انضموا إلى فيلق النقب واتخذوا موقعا لهم في هازالي، وهي هياحزوت (مستعمرة زراعية محصنة عسكريا) تقع على بُعد حوالي خمسة عشر كيلومترا من بئر سبع. شكلت هازالي أقصى نقطة جنوبية لمثلث المستعمرات اليهودية في صحراء النقب مع مستعمرتي ريفيفيم وحالوتزا (اللتين شكلتا قاعدة المثلث). لقد حاصر الجيش المصري هذه المستعمرة في صيف عام ١٩٤٨، لكن الجارين استمسكت بموقعها طوال الحرب. كما اشترك أعضاء الجارين في كل المعارك الرئيسية في النقب ضد الجيش المصري، وفقد أربعة منهم حياتهم في القتال. تم تسريح أعضاء الجارين بعد انتهاء الأعمال القتالية في أبريل ١٩٤٩. وفي ١٣ سبتمبر ١٩٤٩، قام حوالي من خمسين إلى ستين عضواً بقوا من الجارين المصرية وجارين إسرائيلية بتأسيس كيبوتز ناحشونيم في منطقة ميجدال تزيديك، بالقرب من مستعمرة بتاح تكفا، على الحدود بين إسرائيل والأردن(١٢).

كان عزرا تالمور أحد مؤسسي ناحشونيم، ولقد ظل نشطًا سياسيا خلال العَقد الأول من حياته في الكيبوتز. ومن عام ١٩٥٦ إلى عام ١٩٥٩، عمل كممثل للمابام في لندن. وأثناء هذا الوقت، حصلت زوجته ساشا تالمور على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن. وفي نهاية إقامتهما، وجد عزرا الوقت الكافي لكي يدرس لدرجة الماجستير في الفلسفة من نفس الجامعة.

وبينما كانت عائلة تالمور في لندن، أخبرهم فينير بروكواي، وهو أحد زعماء اليسار في حزب العمل، أنه قد التقى بميشيل عفلق، أحد مؤسسي حزب البعث السوري. وطبقا لبروكواي، قال عفلق إنه مهتم بمقابلة إسرائيليين، لكنه لا يستطيع

(*) وحدة عسكرية صهيونية من الصفوة تم تأسيسها قبل قيام دولة إسرائيل.

أن يجد من يتحدث معه منهم . اتصل عزرا تالمور ببروكواي وعبر عن رغبته فى مقابلة عفلق . ونتج عن ذلك أن التقى تالمور عدة مرات بطلاب بعثيين سوريين وعراقيين يدرسون الطب فى لندن . وقد قاموا بإعداد مسودة لمخطط اتفاقية سلام عربى إسرائيلى وأرسلوا تقريرا عن اجتماعاتهم إلى ميشيل عفلق ومائير يائرى ، رئيس المابام ، وهيو جيتسكيل ، رئيس حزب العمال البريطانى . وقد ذكر تالمور أن مائير يائرى قد وبخه لتصرفه فى هذا الأمر بمبادرة خاصة منه .

وعندما عاد إلى إسرائيل ، أراد تالمور أن يكون ناشطا فى إدارة الشئون العربية بالمابام لأنه على حسب قوله «كان يريد إحلال السلام بين اليهود والعرب» . لقد عمل لفترة قصيرة مع سيمحا فلابان ومجلة نظرة جديدة (نيو أوتلوك) ، وهى مجلة شهرية غير حزبية مخصصة لتعزيز السلام العربى الإسرائيلى ويدعمها المابام بشكل كبير . ثم تقاعد من النشاط السياسى . لقد شعر تالمور أنه تم استبعاده من العمل السياسى بالمابام . وقد قال فى ذلك : «فى البداية ظننت ببساطة أن ذلك كان أمرا عنصريا . إنهم لم يستطيعوا أن يتقبلوا فكرة قيام يهودى مصرى بفعل شيء ما فى القيادة السياسية» . وفيما بعد انتابه شعور بأن استبعاده كان سببه نظام الشللية المتفشى فى ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى والمابام وحقيقة أنه لا ينتمى إلى الدائرة الداخلية لمائير يائرى المكونة من أوروبيين شرقيين .

وفى فترة الستينيات ، حصل عزرا تالمور على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة باريس . وأصبح هو وزوجته ساشا أستاذيْن فى جامعة حيفا بقسمى الفلسفة واللغة الإنجليزية على التوالى . وفى عام ١٩٨٠ ، قاما بتأسيس وتحرير مجلة «تاريخ الأفكار الأوروبية» (هيستورى أوف يوربيان أيدايز) . وهى مجلة علمية متعددة التخصصات معنية بدراسة تاريخ التبادل الثقافى الأوروبى وظهور فكرة أوروبا الموحدة . ومن الواضح أن هذا الجدول الثقافى الذى سارا عليه يتناسق مع المشروع السياسى للاتحاد الأوروبى . وتكشف محتويات المجلة أن أوروبا الممثلة بمساهمين ومحررين فى المجلة مقصورة تقريبا على إنجلترا وفرنسا وإيطاليا وألمانيا ـ وهى رؤية تقليدية تؤكد على المركزية العالمية لحركتى النهضة والتنوير الأوروبيتين الغربيتين .

واليوم يعتقد عزرا تالمور بأنه «يوجد فقط شبكة مفاهيم واحدة لإدراك العالم. وهى شبكة مفاهيم أوروبية».

بالرغم من أننا كلنا، حتى هؤلاء الذين يعارضون ذلك، إلى حد ما مرتبطين بشبكة مفاهيم أوروبية، فإن تبنى تالمور الحماسى لفكرة أوروبا يمكن بالمثل فهمها كنتيجة خاصة للوسط العالمى الناطق بالفرنسية، اليسارى السياسة، الذى قضى به شبابه فى مصر وفى ها-شومر ها-تزائير والتجارب التكوينية لمؤسسى كيبوتز ناحشونيم الذين كانوا يميلون إلى جعل الثقافة الفرنسية جزءًا من هويتهم كمصريين. اضطرت الجارين المصرية إلى الاندماج فى فرق الأوروبيين المتحدثين بالفرنسية والإسرائيليين الأشكيناز. إن رفاقهم قد قاتلوا ولقوا حتفهم فى معارك مع جيش مسقط رأسهم. لقد استقروا فى أرض صخرية على الحدود مع الأردن حيث كان العمل الجسمانى الشاق مطلوبًا كى يعيلوا أنفسهم اقتصاديا، وحيث كان من الصعب بشكل كبير أن يكونوا مطلعين ومرتبطين سياسيا. كانت الفكرة الاجتماعية لإسرائيل فى فترة الخمسينيات والستينيات هى بؤرة الانصهار (كيبوتز جاليوت). لقد اعتبر أعضاء كيبوتز ناحشونيم هذه الفكرة مهمة صهيونية ضرورية؛ وذلك لاستيعاب الثقافة اليهودية الإسرائيلية، والتى كانت فى الحقيقة ذات صبغة أوروبية شرقية من جوانب عديدة. وبالتالى، فرغم أن كيبوتز ناحشونيم قد تم استعماله كنقطة تجمع للكثير من اليهود المتحدثين بالفرنسية، ومن بينهم هؤلاء القادمون من مصر وشمال إفريقيا، لم يحاول القائمون على هذا الكيبوتز الحفاظ على الخصائص الثقافية المختلفة لأعضائه المؤسسين، كما لم يستطيعوا بالمثل تقديم مساهمة سياسية متميزة اعتمادا على أصول المؤسسين التى ترجع إلى العالم العربى.

وفى عام ١٩٦٤، عندما كان اليهود المصريون ما زالوا يشكلون ٤٠٪ من أعضاء الكيبوتز، نشر تالمور مقالاً صحفيًا عنوانه «كيبوتز من اليهود الشرقيين ومهمته» فى مجلة ها-كيبوتز ها-آرتزى بمناسبة الذكرى الخامسة عشرة لتأسيس كيبوتز ناحشونيم. وقد كتب فيه ما يلى: «منذ بدايته، كان كيبوتز ناحشونيم

يعتبر من جانب أعضائه ذا طبيعة ومهمة خاصتين. إن معظم أعضائه ينتمون إلى الطوائف الشرقية، ومن هنا كان من الواضح أن سمة خاصة قد أضيفت إلى مهمتهم العامة. . [لكن نحن] ما زلنا لم يحالفنا التوفيق فى تحقيق حلم شبابنا: وهو وجود كيبوتز نشط فى الساحة السياسية بشكل رئيسى بين اليهود الشرقيين والعرب. ومع ذلك، فإن الكيبوتز الخاص بنا ما زال يحافظ على تميزه. إن هؤلاء الذين يدخلون منازلنا سوف يشعرون على الفور بأسلوب الحياة الشرقية المتميزة. يوجد هنا قلب كبير وطيب ينبض، وهو يضفى على المستعمرة طبيعتها الخاصة».

يوحى هذا التقييم بأن الكيبوتز قد نجح بشكل كبير فى تبنى المعايير الثقافية والسياسية الخاصة بإسرائيل الأشكينازية. إن السمات المختلفة ثقافيا فقط، والخاصة بكيبوتز ناحشونيم التى استطاع تالمور تحديدها، كانت تتعلق بالمظاهر الشعبية التقليدية الخاصة بأساليب الحياة وكرم الضيافة الشرق أوسطية. وفى عام ١٩٩٣، عندما سألت عزرا تالمور إذا ما كان يظن أن هناك شيئا ما يميز كيبوتز ناحشونيم عن غيره من الكيبوتزيم الأخرى التابعة لـ «ها ـ شومر ها ـ تزائير» كنتيجة للأصول الاجتماعية لمؤسسيه. كانت السمة الوحيدة الخاصة بالكيبوتز التى خطرت بذهنه هى ثقافته الغذائية. وقد قال فى ذلك: «نحن نعرف كيفية طهى الأرز بشكل صحيح. نحن لا نقوم بعمل حبات أرز بيضاء صلبة كالبولنديين. إن لدينا الفخر بالأرز».

قام «لازير جيفاتى»، وهو مؤسس آخر لكيبوتز ناحشونيم والرئيس السابق لكين ها ـ إيفرى ها ـ تزائير فى منطقة الرمل بالإسكندرية، بالإجابة على نفس السؤال كالتالى: «أجل. الثقافة الغربية واللغة. لقد كنا مختلفين عن الثقافة الأوروبية الشرقية التى كانت تشكل التيار الثقافى الرئيسى فى إسرائيل فى ذلك الوقت. لقد كانت الدولة بأكملها أشكينازية. لقد كنا أقل تشددا وأكثر توافقا من البولنديين»(١٤). كما أن رفيقهم السابق المدعو «سامى شيمتوف»، وهو أحد

مؤسسى كيبوتز ناحشونيم حيث تركه فى عام ١٩٦١ ، قد وافق على أن الجانب المميز للكيبوتز كان طبيعته الثقافية الناطقة بالفرنسية(١٥) .

وبالنسبة لهؤلاء المؤسسين المخضرمين لكيبوتز ناحشونيم، فإن كونهم مصريين كان يعنى أنهم أكثر انتماء للثقافة الغربية من أغلبية اليهود الإسرائيليين. لقد كانوا فخورين بتعليمهم وثقافتهم الفرنسيتين، واللتين اعتبروهما أعلى مرتبة من المعايير الأوروبية الشرقية السائدة فى إسرائيل. لقد شعر البعض أنه كان هناك تمييز ضدهم بوصفهم يهودًا شرق أوسطيين، لكنهم اندمجوا فى إسرائيل عندما كان الجميع ينظرون إلى من يعتبر هذا الأمر قضية على أنه غير وطنى ومتخلف ثقافيا. وبالتالى، كان أى شعور بالفخر ينتابهم لكونهم مصريين يتم إنكاره من خلال فخرهم بثقافتهم الناطقة بالفرنسية.

«ها ـ شومر ها ـ تزائير» والعمل السرى فى مصر

على عكس معظم الجماعات الصهيونية المصرية الأخرى، بدأت «ها ـ شومر ها ـ تزائير» العمل بشكل سرى فى أواخر عام ١٩٤٧ وأوائل عام ١٩٤٨ . ونتيجة لذلك، تم القبض فقط على حفنة من زعمائها الكبار فى حملة اعتقال الناشطين الصهاينة فى بداية الحرب العربية الإسرائيلية فى مايو ١٩٤٨، وهكذا احتفظت الحركة بمعظم قوتها. وفى ذلك الوقت، كانت هناك جارين تستعد للهجرة إلى إسرائيل لتأسيس الكيبوتز المصرى الثانى الخاص بـ «ها ـ شومر ها ـ تزائير». وبدلا من الرحيل، ظل أعضاء الجارين فى مصر بشكل سرى كى يقوموا بتنظيم الهجرة إلى إسرائيل ومساعدة الحركات الشبابية الأخرى، التى تم تركها دون معظم زعمائها. ومن نهاية مايو ١٩٤٨ حتى أبريل ١٩٤٩، قاموا بالتصرف دون أية مساعدة أو إرشاد مباشر من السلطات الصهيونية فى إسرائيل. قاد كل من رالف هودارا وفيتا كاستل وديفيد هاريل العمل السرى بالنيابة عن الوكالة اليهودية ومنظمة العالياه (العودة إلى أرض إسرائيل) التابعة لها (موساد لى ـ عالياه). ولقد تعاونوا مع رودلف بيلبول، وهو محام أصبح فيما بعد عميل المخابرات الرئيسى

للمؤسسة العسكرية الإسرائيلية فى مصر بعد أن تم القبض على يوليند جابى هارمر، الذى كان يجمع معلومات مخابراتية فى القاهرة لحساب السلطات الصهيونية في السنوات الأربع الماضية، في أغسطس ١٩٤٨ . وبالإضافة إلى ذلك، تعاونت وكالة سفريات ميناشه سيتون مع منظمة العالياه على أساس تجاري. كما تولى كل من بيني آهارون وفيكتور بيريسي مسئولية العمل التربوى الخاص بـ «ها ـ شومر ها ـ تزائير» والحركات الشبابية الأخرى. وكان الزعماء الشباب يقومون بإرسال تقارير إلى إيلى بيليج، المبعوث السابق لـ «ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى» الذى أصبح مدير إدارة يهود الشرق الأوسط بالوكالة اليهودية فى باريس بعد أن تم إجباره على مغادرة مصر فى ٢٥ مايو ١٩٤٨ .

وفى ربيع عام ١٩٤٩، قامت منظمة العالياه بإرسال إلياهو براخا وحاييم شاؤول لتولى مسئولية تنظيم الهجرة إلى إسرائيل. كان شاؤول خريج «ها ـ شومر ها ـ تزائير» بالقاهرة؛ على حين كان براخا عضوا فى هى ـ حالوتز بالإسكندرية. وبوصفه عضوا فى الماباى، وهو الحزب القيادى فى الحكومة الإسرائيلية والوكالة اليهودية، حاز براخا ثقة المؤسسات الرسمية فى كل من دولة إسرائيل والحركة الصهيونية. وربما يكون الدافع بالمثل وراء إرسال مبعوثين اثنين هو الرغبة فى السماح للماباى بـ «السيطرة» على النشاط الصهيونى فى مصر. ويتذكر شاؤول أن رحيله إلى مصر قد تم تأجيله حتى يستطيع الماباى العثور على مبعوث ينضم إليه، وحتى بالرغم من أنه ظل منتظرا فى باريس لشهور عديدة قبل وصول براخا، فإن هذا الأخير قد تم إرساله إلى القاهرة أولا[١٦].

إن وصول هذين المبعوثين قد نقل المنافسات السياسية الإسرائيلية الداخلية، حيث كان رئيس الوزراء «ديفيد بن ـ جوريون» قد استبعد المابام من الحكومة، إلى مصر. كان براخا مرتابا فى ها ـ شومر ها ـ تزائير رغم نجاحها الكبير فى ظل ظروف صعبة. ولقد اشتكى زعماء ها ـ شومر ها ـ تزائير بشكل متكرر ومرير من أن براخا قد استبعدهم من العمل، كما رفض إعطاءهم الأموال المخصصة لهم[١٧]. وقد

احتج إيلى بيليج بالمثل بأن الماباى كان يشن «حربا جامحة» ضد المابام، وأنه كانت هناك «معركة قاسية» ضد إدارته، التى كان يهيمن عليها أعضاء الماباى، داخل الوكالة اليهودية[١٨]. وكجزء من جهوده لضمان الهيمنة المحلية للماباى، قام براخا بزرع الانشقاق داخل حركة هى - حالوتز عن طريق مطالبته بأن تتخلى عن وضعها غير الحزبى الرسمى وتقوم بتحويل نفسها إلى حركة شبابية جديدة تحت اسم ماباى - ها - بونيم (البناءون)[١٩]. رفض حوالى نصف أعضاء هى - حالوتز هذا المطلب، وقاموا بتكوين درور - هى - حالوتز ها - تزائير (حرية - طليعة الشباب). كانت حركة درور هذه هى الحركة الشبابية الخاصة بالعناصر المشاركة فى اتحاد كيبوتز ها - ميوحاد المنتمى إلى المابام فى الفترة من عام ١٩٤٨ إلى عام ١٩٥٤. وقد كان موقع هذه الحركة من الناحية السياسية يوجد بين الماباى الديمقراطى الاجتماعى وها - شومر ها - تزائير. وبالرغم من ذلك، لأسباب شديدة المحلية، قامت عناصر من درور فى مصر بتطوير اتجاه سياسى يقع على يسار «ها - شومر ها - تزائير» (انظر الفصل الثانى).

وفى خلال عامى ١٩٤٩ و١٩٥٠، قامت فرقتان من الجارين الخاص بالأعضاء القدامى فى ها - شومر ها - تزائير بمغادرة مصر. وقد شقوا طريقهم إلى كيبوتز عين - شيمر فيما بين صيف ١٩٤٩ وأواخر عام ١٩٥١. وتم إضافة أربعين مصريا تقريبا إلى الثمانين عضوا المكونين للجارين ولم يكن هؤلاء المنضمون أعضاء فى ها - شومر ها - تزائير لكن تم استقدامهم للانضمام إلى الجارين. وقد ترك هؤلاء المغادرون وراءهم فى مصر ٣٥٠ عضوا، من بينهم ٧٠ من الأعضاء القدامى[٢٠]. وفى عام ١٩٥٢، وصلت جارين صغيرة من ها - شومر ها - تزائير المصرية إلى كيبوتز ميسيلوت، وهو كيبوتز قديم تأسس عام ١٩٣٨. ولقد انضموا إلى هذا الكيبوتز رسميا بعد أن أقاموا به لعدة أشهر ودرسوا العبرية. وبالرغم من أن ها - شومر ها - تزائير والحركة الصهيونية السرية ظلتا متواجدتين حتى عام ١٩٥٤، إلا أن موجة الهجرة اليهودية قد تراجعت بعد عام ١٩٥٠، ولم يصل أى مبعوث إسرائيلى إلى مصر بعد عام ١٩٥٢.

الجارين المصرية وكيبوتز عين ـ شيمر

غادرت أول فرقة من الجارين المصرية الثانية مصر فى مارس ١٩٤٩، بعد وقت قصير من توقيع الهدنة بين مصر وإسرائيل. وقد ذهبوا أولا إلى المزرعة التدريبية الصهيونية الواقعة فى مدينة لاروش الفرنسية، وذلك لأن سلطات ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى خشيت أنه إذا وصلت الجارين إلى إسرائيل والموقف العسكرى غير محسوم، فإن أعضاءها سوف يتم تجنيدهم على الفور بالجيش، وربما تؤدى الخدمة العسكرية إلى تقويض التماسك الاجتماعى للجارين وتشتت الأعضاء قبل استقرارهم فى كيبوتز(٢١). وبعد ثلاثة أشهر فى لاروش، وبالتحديد فيما بين شهرى يونيو ـ يوليو ١٩٤٩، وصل أول أعضاء الجارين إلى كيبوتز عين ـ شيمر، الذى تم تأسيسه عام ١٩٣٢ على يد أعضاء فى ها ـ شومر ها ـ تزائير من بولندا.

خطط أعضاء الجارين لتأسيس كيبوتز مصرى جديد، كما فعل زعماؤهم فى ناحشونيم قبلهم، وذلك بعد استكمال تدريبهم الزراعى فى عين ـ شيمر. على أية حال، قررت قيادة ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى أنه ينبغى على الجارين البقاء فى عين ـ شيمر كنوع من التعزيز (هاشلاماه) يتم إلحاقه بالتكوين السكانى للكيبوتز القديم وتزويده بإضافة جديدة من القوة العاملة الشابة. ومن الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية، كانت الجارين المصرية إضافة مفيدة للغاية لعين ـ شيمر. عارضت الجارين الاستقرار بعين ـ شيمر من الناحية الشرفية؛ فقد توقعوا أن ما سيفعلونه لن يكون بأقل مما فعله زملاؤهم القدامى بكيبوتز ناحشونيم. وقد أدى انضباطهم الحركى فى النهاية إلى قبولهم بحكم قيادة ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى، لكن بدون حدوث بعض التوتر بين الجارين والمخضرمين بعين ـ شيمر.

يعتبر الاحتكاك الاجتماعى بين المخضرمين والقادمين الجدد جزءًا طبيعيا من عملية استيعاب (أو عدم استيعاب) جارين جديدة فى كيبوتز. إن التوترات التى حدثت بين المصريين والمخضرمين بالكيبوتز لم تكن تعود بالضرورة إلى وجود

كراهية بين أفراد المجموعتين. إن اهتمامي الرئيسي هنا يكمن في كيف أن الاختلافات الحتمية بين المخضرمين والقادمين الجدد قد تم تشكيلها على أنها اختلافات ثقافية مرتبطة بالهوية الثقافية للجارين رغم حقيقة أن كلاً من المخضرمين والقادمين الجدد بعين ـ شيمر قد مروا بتجربة تعليمية متشابهة جدا وذات جانب عقائدي قوي في ها ـ شومر ها ـ تزائير خلقت افتراضًا أوَّليًا بوجود أساس عريض للتوافق بين الكيبوتز والجارين الشابة.

كان يوجد بعض من المفكرين والسياسيين البارزين بين المخضرمين بعين ـ شيمر ـ وهم يحيل هراري ويسرائيل هيرتز وياكوف ريفتين ـ لكن معظمهم لم يستكمل دراسته بالمدارس العليا أو التحق بكلية. كما كان القليل منهم يتحدثون الإنجليزية أو الفرنسية أو العربية. وقد أتى معظمهم من مدن خارج وارسو. وبالرغم من أنهم كانوا مخلصين أشد الإخلاص لعقيدة ها ـ شومر ها ـ تزائير، فإنهم كانوا يميلون إلى إدراك اقتصادي (ميشكيست) لمهمتهم السياسية يعتبر ازدهار الكيبوتز الخاص بهم المؤشر الأول على نجاح الثورة الاشتراكية في إسرائيل.

كان المصريون ـ جميعا قاهريين أو سكندريين ـ يتحدثون أكثر من لغة. وقد كان معظمهم خريجي مدارس عليا، كما أن بعضهم قد درسوا بالجامعة بالمثل. وقد انحدر بعضهم من عائلات موسرة جدا ولم يكونوا معتادين على الحياة الريفية ذات العمل الجسماني، رغم أنه بانضمامهم إلى ها ـ شومر ها ـ تزائير واستقرارهم بكيبوتز، قد ألزموا أنفسهم بمثل هذه الحياة بوصفها مسألة مبدأ. لقد تلقى المصريون تعليما سياسيا رفيع المستوى على خلفية التحاقهم بـ «ها ـ شومر ها ـ تزائير» وكذلك النضج السياسي الشديد لمصر ما بعد الحرب العالمية الثانية. كما قرأ الكثير منهم روائع أدبيات الماركسية اللينينية بالفرنسية. ويتذكر ديفيد هاريل أنهم كانوا «شباب الشتات المثقف الذين اعتبروا أن أهمية التنظيم السياسي لها الأولوية على فكرة الكيبوتز. لقد كنا أناسًا ذوي عقيدة. لقد جعلنا زعماؤنا نؤمن بالماركسية ـ اللينينية البحتة دون أي مهادنة»(٢٢).

كان هاريل يشير إلى التعليم الجيد للغاية الذي تلقته الفرقة القاهرية من الجارين

فيما يتعلق بالماركسية ـ اللينينية، وذلك بسبب تأثير إيلى بيليج. وبالإضافة إلى ذلك، اشترك بعض الأعضاء القدامى بفرع ها ـ شومر ها ـ تزائير بالقاهرة فى منتدى، حيث التقوا بأعضاء جماعات شيوعية سرية عديدة وتجادلوا فى مسائل عقائدية(٢٣). وقد اتفق الكثير من أعضاء الجارين على أن العنصر الماركسى فى تعليمهم فى مصر كان أكثر بروزا من العنصر الصهيونى(٢٤). على أية حال، لا يوجد أدنى شك فى أنهم كانوا صهاينة لأنهم لم ينضموا إلى المنظمات الشيوعية المصرية، بل هاجروا إلى إسرائيل كى يعيشوا فى كيبوتز.

عندما وصل أعضاء الجارين المصرية إلى عين ـ شيمر، انجذبوا إلى ياكوف ريفتين، وهو أحد المخضرمين بالكيبوتز والذى عمل كسكرتير (أمين سر) سياسى للمابام وأحد نوابه فى الكنيست. كان ريفتين بالمثل أحد زعماء الجناح اليسارى بالمابام، بالإضافة إلى اليعازار بيرى وموشى سنيه. وكان توجههم السياسى هو تضييق الفجوة بين الصهيونية الاشتراكية للمابام والماركسية ـ اللينينية ذات الأسلوب السوفيتى التقليدى بقدر الإمكان. وقد التحق الكثير من أعضاء الجارين المصرى بمجموعة دراسية حول الماركسية ـ اللينينية قام ريفتين بتنظيمها.

لقد كان التيار اليسارى فى المابام مدفوعا بضرورة تولدت عن اشتداد حدة الحرب الباردة بعد حصار برلين واندلاع الحرب الكورية. وقد اعتقد سنيه وزعماء آخرون ينتمون لليسار فى المابام أن الجيش الأحمر سرعان ما سوف يدخل إلى منطقة الشرق الأوسط. وحينئذ سيعتمد بقاء الشعب اليهودى على وجود قيادة صهيونية ماركسية قادرة على السير فى اتجاه التاريخ. وفى نفس الوقت أكد زعيما تيار الوسط فى المابام، وهم مائير يائيرى وياكوف حزان، على أولوية العنصر الصهيونى فى منظوريهما العقائديين. لقد كانا أقل إصرارا على الموالاة للسوفييت من سنيه وريفتين وبيرى، لكن أسلوبهما السياسى كان ذا إصرار عقائدى بالمثل. حتى إن حزان قد ذكر فى الكنيست الإسرائيلى أن الاتحاد السوفيتى يعتبر بمثابة «الوطن الثانى» للشعب اليهودى.

لقد وصل المصريون ولديهم صورة مثالية للغاية عن حياة الكيبوتز، كما كانوا

يصطحبون معهم بالمثل المعتقدات الثقافية والاجتماعية الحتمية الخاصة بالبيئة العالمية والحضرية المنتمية للطبقة الوسطى الرأسمالية التى نشأوا بها. لقد كانت الجارين ممتلئة بجراءة وتمرد الشباب، والذى كانت ها ـ شومر ها ـ تزائير تشجعه، لكن لم يكن الكيبوتز ليسمح به تماما. إن ديفيد هاريل، الذى يمثل ذاكرة أقلية من الجارين، يتذكر أن القائمين على الكيبوتز قد استقبلوهم بشكل رائع(٢٥). ولكن معظم أعضاء الجارين قد شعروا بأن المخضرمين بكيببوتز عين ـ شيمر لم يقوموا بتقدير حقيقة «من كنا نحن ومن أين جئنا»(٢٦). وقد تحدث البعض بحدة عن المفاهيم التى كانت بذهن المخضرمين بشأنهم، حيث اعتبروهم «عربًا غير متعلمين» نظرا لأنهم كانوا قادمين من مصر(٢٧). وعندما ظهر أن معظم المخضرمين البولنديين كانوا فى الحقيقة أقل تعليما وأقل وضوحا فى التعبير عن أفكارهم ومشاعرهم وأقل خبرة بالحياة والناس من المصريين، مر المخضرمون بحالة خطيرة من عدم الانسجام الإدراكى. ولتخفيف الأعراض التى عانوا منها بسبب هذه الحالة، جادل المخضرمون بأن المصريين كانوا ينتمون إلى الطبقة الوسطى الرأسمالية ويحتقرون العمل الجسمانى، كما أنهم يتسمون بسذاجة مفرطة تجعلهم لا يقومون بتقدير الحقائق الاقتصادية الخاصة بالكيبوتز.

ويبدو أن بعضا من انطباعات أعضاء الجارين حيال وجهات نظر المخضرمين السلبية بشأنهم قد ثبت وجودها على يد مياتيك زيلبيرتال (موشى زيرتال) عند إعادته النظر فى أحداث الماضى. فعندما قامت ابنة أحد أعضاء كيبوتز عين ـ شيمر بإجراء مقابلة معه كجزء من مشروع دراسى مقدم لمدرستها العليا، قال زيلبيرتال ما يلى: «إن مشكلتهم كانت أنهم لا يعرفون العبرية وأن الجارين كانت كبيرة جدا. إن إعدادهم فى هاشومر هاتزائير لم يكن عظيما.. كان أعضاء الجارين قادمين جُددا تماما إلى البلاد.. لم يؤقلموا أنفسهم على عاداتنا وتقاليدنا، لكن كانت لديهم قيادة. ولم يسعوا كذلك إلى إقامة الكثير من الصلات معنا.. ومن الممكن بالمثل أننا لم نهتم بهم بشكل كاف»(٢٨). ووفقا للثقافة السياسية السائدة فى ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى، كان الكيبوتز المحافظ ثقافيا واجتماعيا يميل إلى تعريف كل تعبير عن

الاختلاف بين القادمين المصريين الجُدد والمخضرمين على أنه خلل أخلاقى وسياسى من جانب القادمين الجدد.

رغم التزام الكيبوتز الاسمى أو الظاهرى بالعلاقات المتساوية بين الجنسين، تحملت النساء بشكل غير متناسب عبء الاختلاف الاجتماعى بين حياة الطبقة الوسطى الرأسمالية التى تعيش فى المدن وحياة الكيبوتز. لقد أحضرت العديد من النساء المصريات معهن مجموعة من الملابس الأنيقة مناسبة للحياة الاجتماعية المصرية المدنية. وحينئذ قام كيبوتزيم ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى بممارسة شكل من أشكال الجماعية يعرف باسم كوميانااه أليف، الذى يتطلب من الأفراد أن يتنازلوا عن ملكيتهم الشخصية للملابس وأن يحصلوا على ما يحتاجونه منها من مستودع جماعى. لقد شعرت بعض النساء المصريات بالحرج من جراء تعليقات أعضاء الكيبوتز المخضرمين على ملابسهن حديثة الطراز وأبدوا استياءهن من تسليم ملابسهن، التى كانت تشبه الملابس التى تحضرها العروس معها إلى منزل الزوجية، إلى الكيبوتز(٢٩).

كانت هناك احتكاكات مشابهة تتعلق بحقيقة أن المصريين كانوا يقومون بتنظيم حفلات ليلة بداية العام الجديد. وكان هذا الأمر يعتبر فى مصر عادة حديثة ومسايرة للعصر تبناها المسلمون واليهود والأقباط المتبعون لنمط الحياة الأوروبية. ونظرا لأنها لم تكن عطلة تقليدية فى سلسلة الأعياد اليهودية، فقد نظر أعضاء الكيبوتز المخضرمون إلى هذه الاحتفالات على أنها تخص الطبقة المتوسطة الرأسمالية وكذلك جويش (غير يهودية)(٣٠).

لقد تفاقمت نقاط التوتر بين الجارين المصرية والمخضرمين بكيبوتز عين ـ شيمر بسبب الظروف الاقتصادية الصعبة التى كانت تمر بها إسرائيل فى أوائل الخمسينيات، ونعنى بذلك فترة التقشف (تزينا) التى اتسمت بوجود نسبة بطالة عالية وظهور الأسواق السوداء وفرض نظام توزيع حصص غذائية صارم. عندما وصلت «نينيت بيتشيوتو برونشتاين» إلى كيبوتز عين ـ شيمر فى أكتوبر ١٩٥١،

ظنت أنها سوف تُستقبَل كبطلة بسبب قضائها شهرا من الحبس فى سجن القلعة بالقاهرة لعملها بالنشاط الصهيونى السرى. ولدهشتها، قام رفاقها بتحيتها بقولهم لها: «كم كنت محظوظة لبقائك فى مصر». كما قالوا لها ما يلى: «على الأقل كنت تأكلين»[٣١]. كذلك وجدت أن أعضاء الجارين قد شرعوا بالفعل فى إطلاق ألقاب على المخضرمين بالكيبوتز مثل «معادون للسامية» و«عنصريون» بسبب الطريقة التى كانوا يعاملونهم بها. وتتذكر نينيت برونشتاين «أنهم قد استقبلونا بقدر كبير من الاحتقار»[٣٢].

لقد أراد الكيبوتز من نينيت برونشتاين أن تعمل كمدرِّسة لغة إنجليزية فى مدرسة الكيبوتز، لكن تماشيا مع مثاليات ها-شومر ها-تزائير، وافقت على قبول العمل كمدرِّسة إذا فقط سمحوا لها بالعمل الجسمانى بالمثل. وقد طلبت كذلك أن تشترك فى بعض النشاط السياسى، حيث كان تم تعليمها النظر إلى مثل هذا النشاط على أنه جزء أساسى من الحياة. وقد أسند الكيبوتز وزعماء المابام وظيفة لها بمكتب العمل بمدينة صغيرة مجاورة تدعى كاركور. وبعد عدة أيام من قيامها بتخصيص عمل للمهاجرين الجدد العاطلين، تم استدعاؤها للتشاور مع زعماء المابام، الذين كانوا منزعجين من أدائها. لقد اتهموها بأنها خصصت عملاً لمتقدمين «ليسوا منتمين إلينا». وذلك يعنى أنهم ليسوا أعضاء بالمابام. فى البداية لم تدرك مغزى هذا الاتهام. وقد أجابت على ذلك قائلة: «أنا صهيونية. إنهم يهود. ألا يستحقون أن يعملوا بالمثل؟»[٣٣]. وبالنسبة للمخضرمين بالكيبوتز، كانت مثل هذه السذاجة السياسية تُعد مع ذلك تعبيرا آخر عن عدم إدراك المصريين لحقائق الحياة فى إسرائيل.

كان الأطفال المُعدمون القاطنون بالأحياء الأشد فقرا فى تل أبيب كثيرا ما يتم إحضارهم إلى كيبوتز عين-شيمر تحت رعاية برنامج توفير المأوى (كورات جاج) لإعطائهم فرصة فى أن يتنفسوا هواء منعشا ويستفيدوا من الجو الصحى للكيبوتز. ولقد ضج أعضاء الجارين بالشكوى عندما لاحظوا أن هؤلاء الأطفال تتم تغذيتهم بشكل أقل سخاء من الأطفال المنتسبين لأعضاء الكيبوتز المخضرمين. وقد تساءلوا «ألا يستحقون تناول المربى مثل أطفالكم؟»[٣٤].

كذلك أبدى أعضاء الجارين اعتراضهم عندما علموا أن الكيبوتز يقوم ببيع بعض منتجاته الزراعية فى السوق السوداء بدلا من الجمعية التعاونية التسويقية للهستدروت. كان البيع فى السوق السوداء يجلب أثمانًا أعلى ودفعًا مباشرًا بأموال سائلة، لكن الجمعية التعاونية التسويقية كانت تستغرق أسابيع أو شهورًا لتسوية حساباتها. كما انتقد أعضاء الجارين بالمثل الكيبوتز لقيامه بشكل غير رسمى باستئجار مهاجرين جدد من ماعباراه (معسكر انتقالى) مجاور ودفع أجر لهم أقل من الحد الأدنى الرسمى للأجور الذى قضى به الهستدروت(٣٥). لقد نظر أعضاء الكيبوتز المخضرمون إلى الاحتجاج على مثل هذه الممارسات على أنه جهل ساذج بمتطلبات البقاء الاقتصادى. كما أظهروا استياءهم من قيام قادمين جدد عديمى الخبرة بانتقادهم واتهامهم بضعف الكفاءة السياسية.

لقد انفجرت كل نقاط التوتر هذه أثناء «مسألة سنيه» ـ وهو صراع عقائدى داخلى نشب بين المابام وها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى كانت بدايته إلقاء القبض على «موردخاى أورين»، عضو كيبوتز ميزرا الذى سافر إلى براغ بتشيكوسلوفاكيا لتمثيل المابام فى اجتماع الاتحاد العالمى للنقابات المهنية فى نوفمبر ١٩٥٢(٣٦). اتهمت السلطات الشيوعية التشيكوسلوفاكية أورين بالتجسس لكى تثبت التهم التى وجهوها فى السابق إلى «رودلف سلانسكى»(*) وآخرين كان معظمهم من الزعماء الحزبيين اليهود التشيكوسلوفاكيين الذين تم اتهامهم بأنهم قوميون منتمون للطبقة الرأسمالية وعملاء صهاينة. كانت محاكمات «سلانسكى» و«أورين» محاكمات كيدية معادية للسامية ذات هدف سياسى يتمثل فى تحطيم أية ميول مترسبة موالية للزعيم اليوغوسلافى تيتو(**) وفرض السلطة المطلقة للاتحاد السوفيتى على أوروبا الشرقية.

(*) (١٩٠١ ـ ١٩٥٢)، يهودى، والرجل الثانى فى الحزب الشيوعى التشيكوسلوفاكى. عارض ستالين، ولذا تمت محاكمته بتهمة موالاة الزعيم اليوغسلافى تيتو، وأعدم فى ديسمبر ١٩٥٢.

(**) (١٨٩٢ ـ ١٩٨٠)، رئيس يوغوسلافيا (١٩٦٣ ـ ١٩٨٠)، وأول زعيم شيوعى يتحدى قيادة ستالين للمعسكر الشيوعى فى أوروبا الشرقية ويتبنى ما يعرف بـ «الشيوعية القومية»، أى تطبيق الشيوعية بالشكل الذى يناسب كل دولة.

طالب كل من «مائير يائيرى» و«ياكوف» حزان، زعيما ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى وتيار الوسط بالمابام، مدعومين بحزب لى ـ احدوت ها ـ افوداه المنشق، بأن يتحد أعضاء المابام خلف قرار يدين محاكمة براغ. رفض الجناح اليسارى فى المابام، الذى كان يتزعمه «موشى سنيه» و«ياكوف ريفتين» و«اليعازر بيرى»، أن يصادق على قرار يمكن تفسيره على أنه مُعاد للشيوعية أو للسوفييت. وقد تحدث ريفتين فى اجتماع للجنة السياسية للمابام تم عقده فى ٢٨ نوفمبر ١٩٥٢، حيث جادل بأنه «من المستحيل أن نكون جزءًا لا يتجزأ [من عالم الثورة ـ شعار اليسار فى المابام] دون أن نكون مؤيدين لمحاكمة براغ». كما قدم سنيه محاكمة براغ على أنها «اختيار بين التضامن القومى والتضامن الدولى»، وأعتقد أنه «فى هذا الأمر ينبغى أن يكون الاختيار هو التضامن الدولى»[٣٧].

وبعد فشل الجهود المبذولة للوصول إلى حل وسط، أعلن أتباع الجناح اليسارى أنهم سيشكلون جماعة جديدة مستقلة داخل الحزب، هى الجماعة اليسارية. ورغم أن المابام حينئذ كان منظما على أساس جماعات، فإن قادة الحزب طالبوا بحل هذه الجماعة وأن يقوم زعماؤها بالتخلى عن وظائفهم العامة ومناصبهم الحزبية. وعندما رفضت الجماعة اليسارية هذا الإنذار، تم طردها من المابام. وفى اللحظة الأخيرة، دفع الولاء لـ «ها ـ شومر ها ـ تزائير» وللكيبوتزيم (المزارع التعاونية، جمع كيبوتز) الخاصة بهم كلا من ريفتين وبيرى إلى الموافقة على قرارات قادة ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى والمابام. لقد ظلا عضوين بالكيبوتزيم الخاصة بهما وكذلك بالحزب، لكنهما لم يعد لهما قط أى تأثير ذى شأن ثانية. أما موشى سنيه، الذى لم يكن عضو كيبوتز، فقد جعل عدة مئات من الناشطين ينشقون عن المابام، وقام بتكوين الحزب الاشتراكى اليسارى. وبعد مرور عام ونصف، انضم سنيه وحوالى ٢٥٠ عضواً من الحزب الاشتراكى اليسارى إلى الحزب الشيوعى الإسرائيلى.

نظرا لأن ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى كان ينتسب إلى المابام ويمارس نوعًا من المركزية الديمقراطية تُعرف باسم الجماعية العقائدية، فإن الانقسام فى الحزب كانت له عواقب وخيمة وفورية فى نطاق الكيبوتزيم الخاص بهم، خاصة كيبوتز عين ـ شيمر،

حيث كان اليسار قويا جدا بسبب وجود ياكوف ريفتين والجارين المصرية. وفى ٤ يناير ١٩٥٣، قررت اللجنة التنفيذية لـ «ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى» أنه ينبغى على كل كيبوتز أن يقوم بإجراء استفتاء/ قَسَم ولاء من ثلاثة أجزاء يتطلب من كل عضو أن يؤكد على ما يلى:

١ ـ يؤيد الكيبوتز قرار مجلس المابام بإدانة محاكمة براغ.

٢ ـ يؤكد الكيبوتز على «الالتزام المطلق» من جانب كل أعضاء ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى بدعم قرارات المابام وها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى على أساس الجماعية العقائدية.

٣ ـ يدين الكيبوتز النشاط الانشقاقى فى الكيبوتز وها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى.

وقد تعرض المنشقون فى الكيبوتزيم لضغوط اجتماعية وسياسية واقتصادية كى يتوافقوا. وبالتالى، فإن تصويت ٥ ,١٣٪ أو ١٣٣٤ من أعضاء ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى ضد الفقرة الأولى فى الاستفتاء قد مثَّل أزمة عقائدية ضخمة فى الحركة.

لقد اعتبر القادة هذا الأمر بمثابة بيان تأييد لاتجاه ريفتين وبيرى، وهو رأى غير مرغوب فيه، لكنه شرعى. كما كان التصويت ضد الفقرتين الثانية والثالثة يعتبر تعبيرا عن تأييد اتجاه موشى سنيه والجماعة اليسارية. إن الذين تمسكوا بهذه المواقف ـ وهم من ١٦٠ إلى ٢٢٠ عضو كيبوتز ـ قد تم طردهم من كيبوتزيم ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى [٣٨].

لقد تطابقت وجهة نظر أغلبية كبيرة من الجارين المصرية، وخاصة قيادتها، مع المواقف السياسية لكل من ريفتين وسنيه. وأثناء الصراع الانشقاقى فى المابام، حضر أعضاء الجارين اجتماعات تحت رعاية الجماعة اليسارية فى تل أبيب، بالإضافة إلى أعضاء الكيبوتزيم المجاورة. وقد نظر أعضاء الكيبوتز المخضرمون إلى هذا الأمر على أنه نشاط هدام ويمثل معارضة سياسية «سرية» داخل الكيبوتز [٣٩].

إن أحد النشاطات التى أزعجت المخضرمين بعين ـ شيمر وقادة ها ـ كيبوتز ها ـ

آرتزى أشد الإزعاج هو قيام أعضاء الجارين بإنشاء روابط سياسية مع جيرانهم العرب الفلسطينيين فى قرى وادى عرا. وقد فسر مياتيك زيلبيرتال، سكرتير الكيبوتز، هذا الأمر حيث قال: «لقد نجحوا بالفعل فى العمل بالقطاع العربى. لم يكن الأمر فقط مسألة داخلية»(٤٠). إن الخوف الواضح فى هذا التعليق يعكس علاقة المابام المعقدة ذات التسلط الأبوى والتحالف مع المواطنين العرب فى إسرائيل. لقد شكل النشاط السياسى للمصريين تهديدا لاستقرار هذا الخليط المتقلب؛ لأن المتحدثين بالعربية بينهم كان لديهم اتصال مباشر ودون وسيط بالعرب، وبإمكانهم تكوين استنتاجات مستقلة عن الآراء السائدة بين الطائفة العربية وفاعلية عمل الماباى هناك.

قام «ديفيد هاريل» بإلقاء الضوء على الأمر، حيث قال: «لقد كنت على اتصال بالعرب فى عرعرة وكفر كرعى، وقد كانت كلها أكاذيب. إنى أتحدث العربية، ولقد ذهبت أنا ورفاقى عدة مرات إلى عرعرة وكفر كرعى.. لقد ذهبنا على أننا أعضاء فى ها-شومر ها-تزائير. لقد دعوناهم إلى عين-شيمر. وقمنا بالغناء والرقص معا، كما قمت بإلقاء محاضرات باللغة العربية ممثلا لـ«ها-شومر ها-تزائير» والمابام عن الاشتراكية والحركة الاستعمارية الأمريكية. لقد استغرق ذلك الأمر عامًا، وربما أكثر، قبل مسألة سلانسكى ومسألة أورين وسنيه وريفتين، قبل أن يقوموا بالعمل مع العرب. لقد كنا نؤمن بأخوة القوميات [أحد شعارات المابام]، ولكى نساعدهم اقتصاديا قمنا بمساعدتهم فى إعداد طعام للدجاج. كنت أعرف هذا الأمر لأنى عملت بقن الدجاج.. لقد كنا نشطاء [سياسيا] فى مصر وأردنا أن نكون نشطاء فى إسرائيل، وكان مجال النشاط يقع حول عين-شيمر كمتطوعين»(٤١).

إن التقارير التى كتبها أعضاء المابام الأكثر محافظة، فى ذروة الصراع الداخلى بالحزب، بشأن نشاطات ديفيد هاريل، تتناقض مع ذكرياته المتعلقة بأهمية اتصالاته بجيران عين-شيمر من العرب. لقد كتب إليعيزر بيئيرى، رئيس إدارة الشئون العربية بالمابام، إلى قادة عين-شيمر بأنه فى يناير ١٩٥٣، قام ديفيد وهبة (هاريل)

وموشى بيلياش، أعضاء الجارين المصرية، بتشجيع الأعضاء العرب بالمابام فى عرعرة على تنظيم مظاهرة للعاطلين دون أن يطلبوا أولا ترخيصا بذلك من مؤسسات الحزب. وبالتالى وافق قادة المابام على هذا العمل، وتمت إقامة المظاهرة فى ٢٥ يناير. وبعد ذلك، عاد وهبة وبيلياش إلى عرعرة ليوضحا لأعضاء المابام هناك أن الحزب منقسم وغير قادر على مساعدتهم. كما نصحوهم بالاتصال برستم بستونى، وهو عضو عربى بارز بالحزب كان قد أيد سنيه والجماعة اليسارية. لقد نظر بيئيرى إلى هذا الأمر على أنه تنظيم انشقاقى لصالح الجماعة اليسارية. لذلك، كان فى تخطيطه ألا يقوم بتسليم أذون الدخول إلى قرى وادى عرا، والتى كان طلبها للمصريين من الإدارة الحكومية العسكرية (كانت كل القرى العربية فى إسرائيل خاضعة حينئذ لقيود عسكرية تتطلب إصدار أذون لأى شخص كى يدخلها أو يخرج منها)، بالرغم من أنه قد تم طلب الأذون فى الأصل على أساس المهام المكلفين بتنفيذها لصالح المابام فى تلك القرى[٤٢].

قام كيبوتز عين ـ شيمر بإجراء الاستفتاء الخاص به فى الفترة ما بين ١٤ ـ ١٧ مارس. وبحلول ذلك الوقت، كانت سكرتارية ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى قد قامت بمراجعة صياغة النص، حيث جعلته أكثر تشددا. ويبدو أنه كان هناك تفاهم بين كل من سكرتارية الكيبوتز وسكرتارية ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى قبل إجراء الاستفتاء بأن أعضاء عين ـ شيمر الذين سيصوتون ضد أىٍّ من فقراته سوف يتم طردهم من الكيبوتز[٤٣]. ومن المرجح أن المخضرمين بالكيبوتز قد أصابهم السخط حينئذ من جراء نشاطات الجارين المصرية المعارضة، وكانوا متلهفين على وقف تدهور أوضاعهم بسببهم واستئناف حياتهم الطبيعية. قام ثلاثة وعشرون عضوا من الجارين المصرية بالتصويت ضد الاستفتاء، وفى اليوم التالى قرر الاجتماع العام للكيبوتز حذف أسمائهم من جدول العمل، وهو أمر يعادل الطرد[٤٤]. وردا على ذلك، أعلن المصريون فى ٢٨ مارس إضرابا عن الطعام. ونظرا لما أصاب القائمين على الكيبوتز من حرج وارتباك بشأن كيفية التعامل مع هذا الموقف الذى يتجاوز مخزونهم من طرق معالجة المشاكل الاجتماعية بالكيبوتز، فقد قاموا بعزل عين ـ

شيمر عن أي اتصال خارجي. وفي هذه البيئة المنعزلة والشديدة الانفعال، وصلت المواجهة بين المخضرمين والمصريين إلى تبادل اللكمات. وفي اليوم التالي انتهى الإضراب عن الطعام. وقام اثنان وعشرون مصريا بتوقيع اتفاقية بمغادرة الكيبوتز بعد التفاوض بشأن شروط الحصول على تعويض مالي(٤٥).

كان هناك الكثير من الأعضاء البارزين السابقين بـ «ها-شومر ها-تزائير» بين المصريين الذين تم طردهم من كيبوتز عين-شيمر، ومن ضمنهم العديد من الذين وردت أسماؤهم فيما سبق من هذا الفصل، والذين كانت نشاطاتهم في مصر تعتبر بطولية حسب المفاهيم الصهيونية، وهم التالية أسماؤهم: حاييم (فيتا) كاستيل وبيني آهارون وديفيد وهبة (هاريل) وحاييم آهارون وآدا يديد (آهاروني) ونينيت بيتشيوتو برونشتاين وفيكتور (ديفيد) بيريسي. وفي الأسابيع والشهور التالية، غادر معظم أعضاء الجارين المصرية الآخرين عين-شيمر بالمثل. وعندما قمت بإجراء مقابلات مع أعضاء عين-شيمر في عام ١٩٩٣، كان يوجد فقط عشرة أعضاء من الجارين المصرية الأصلية ظلوا هناك.

تم طرد عدد كبير من المصريين بالمثل من كيبوتز ميسيلوت أثناء مسألة سنيه. وبعد عدة شهور من إجراء الاستفتاء، اشترك أحد أعضاء الجارين المصرية في المؤتمر التأسيسي للحزب الاشتراكي اليساري. وقد تم اعتبار ذلك انتهاكا للجماعية العقائدية، وقرر اجتماع الكيبوتز العام طرده من الكيبوتز. ودفع ذلك عدداً كبيراً من أعضاء الجارين إلى مغادرة الاجتماع ساخطين، وذلك تضامنا مع صديقهم ورفيقهم. كما قام ستة وعشرون منهم بالتوقيع على عريضة إلى سكرتارية (أمانة سر) الكيبوتز قائلين فيها إنهم يعتبرون أنفسهم قد تم طردهم من الكيبوتز لأسباب عقائدية. وفي ٥ يونيو ١٩٥٣، قام تسعة عشر مصريا بالإضراب عن الطعام في قاعة الطعام بالكيبوتز. وفي تلك الليلة، صوت الاجتماع العام لصالح طردهم. وفي النهاية غادر أربعة وعشرون مصريا ميسيلوت على خلفية مسألة سنيه. إن الرواية الرسمية الأصلية لسكرتارية الكيبوتز بخصوص مسألة سنيه في ميسيلوت تقلل من أهميتها. ولكن صدر تصريح أكثر نزاهة بمناسبة

الذكرى الثلاثين لإنشاء ميسيلوت يعترف صراحة بأنه قد تم طرد معظم أعضاء الجارين المصرية(٤٦) .

كانت الخلفية الاجتماعية والتعليم فى ها ـ شومر ها ـ تزائير الخاصيْن بالأعضاء المطرودين من ميسيلوت مشابهة لما كان عليه رفاقهم الأكبر سنا فى عين ـ شيمر . وبالتالى ، لا يمكن تفسير عمليات طرد المصريين من عين ـ شيمر على أنها فقط نتيجة للاحتكاكات الاجتماعية المعتادة بين الجارين ومخضرمى الكيبوتز ، بالرغم من أنه فى الغالب قد أدت مثل هذه التوترات فعليا إلى الرحيل الجماعى لباقى المصريين بعد طرد الزعماء العقائديين للجارين . إن التشابه بين الأحداث فى عين ـ شيمر وميسيلوت توحى بأن التكوين الثقافى والسياسى لـ «ها ـ شومر ها ـ تزائير» المصرية لم يكن منسجمًا مع توجه المابام وها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى حينما أصبح التجانس بين الصهيونية والاشتراكية متوترا بسبب اشتداد حدة الحرب الباردة ، بالإضافة إلى الحقائق القاسية للعلاقات العرقية بين اليهود والعلاقات العربية اليهودية فى إسرائيل .

إن الربط بين المصريين و«اليسارية» (تأييد المبادئ اليسارية والالتزام بها) فى الكيبوتزيم قد عززه حقيقة أنه فى كيبوتز يرئون المنتمى لها ـ كيبوتز ها ـ ميوحاد ، وهو اتحاد مُوَالٍ بشكل كبير لحزب لى ـ احدوت ها ـ افوداه المنشق عن المابام ، اندلع صراع مشابه بشأن محاكمة براغ ومسألة سنيه . كانت جارين مصرية مكونة من حوالى أربعين عضوا قد وصلت إلى كيبوتز يرئون فى عام ١٩٥٠ . لقد كانوا فى هى ـ حالوتز فى مصر ، وقد اتجه الكثير منهم نحو اليسار بعد وصول إيلى براخا وتسببه فى انقسام الحركة . وأثناء مسألة سنيه ، قام ها ـ كيبوتز ها ـ ميوحاد بإجراء استفتاء بين أعضائه مشابه لذلك الذى قام بتنظيمه ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى . وقد تم طرد سبعة من المصريين بكيبوتز يرئون لتمسكهم بمواقف متعاطفة مع سنيه(٤٧) . وقد غادروا يرئون مع عشرين مصريا آخرين وانضموا إلى ياد حنا ، وهو الكيبوتز الوحيد فى إسرائيل الذى كان مستعدا للترحيب بمؤيدى الحزب الاشتراكى اليسارى والحزب الشيوعى .

السيرة الذاتية والدراسة الوصفية العرقية

لقد التقيت بالعديد من الأعضاء السابقين بـ «جارين عين ـ شيمر المصرية» بمنزل نينيت بيشيوتو برونشتاين فى تل أبيب فى يونيو ١٩٩٣ ، حيث تحدث البعض منهم بمرارة عن الوقت الذى قضوه بذلك الكيبوتز(٤٨) . إن السنوات العشر التى قضيتها كعضو فى ها ـ شومر ها ـ تزائير ومعرفتى بمصر قد سمحا لى أن أشعر أنى شريك كامل فى المناقشة . لقد كانت كلماتهم وعالم مفاهيمهم مألوفيْن بشكل وثيق بالنسبة لى ، وذلك من خلال تاريخى الشخصى . لقد كانت محنتهم فى عين ـ شيمر أكثر حدة بشكل كبير من مواجهتى لحياة الكيبوتز ، كما كانت محاطة بإطار مكون من قضيتىْ الستالينية والحرب الباردة ، واللتين لم تعودا ذواتى صلة عندما أقمت فى إسرائيل . لكن مشاكلهم كانت ذات صدى غريب بالنسبة لتجاربى فى كيبوتز لاهاف . فى لاهاف ، أدت الصراعات الثقافية والسياسية بين الجارين الخاصة بى القادمة من أمريكا الشمالية ومؤسسى الكيبوتز من الصابرا إلى الرحيل الفعلى لمعظم الأمريكيين فى خلال سنوات قليلة من وصولنا فى عام ١٩٧٠ . لقد شعرت برابطة عاطفية عميقة مع المصريين المطرودين من عين ـ شيمر لأننا اشتركنا فى نفس المثاليات والإحباطات فى سنوات مراهقتنا وفى أوائل العشرينيات من عمرنا . إننا الآن نشغل مواقع جسدية وسياسية مختلفة ، لكن مشاركتنا نفس البدايات فى الحياة سمحت لنا بسهولة أن نفهم مسارينا المختلفين .

إن الاستنتاجات التى توصل إليها هؤلاء الذين كانوا بالغرفة ، والتى تكونت منذ رحيلنا من الكيبوتزيم ، بدت غير متناسقة سياسيا . كما أن جلوسنا فى غرفة معيشة نينيت برونشتاين وتمتُعنا بكرم ضيافتها أثناء استعادتنا لذكريات الماضى كان سيبدو أقل أهمية بلا شك لو حدث فى أزمنة وأمكنة أخرى . على أية حال ، لم تكن وجهات نظرنا بشأن السياسة فى إسرائيل غير متكافئة . فبالرغم من الاختلافات العقائدية التى لا يمكن إنكارها بيننا ، والتى شكلت خطوطا واضحة فى رسم حدود السياسة الإسرائيلية فى فترات معينة ، استطعنا ، بطريقة عامة ومبهمة ، أن

نعتبر أنفسنا جميعا منتمين لنفس المعسكر . ولقد شعرت أننا جميعا ندرك ذلك ونستمتع به . ولكن للأسف الشديد ، فقد تغيرت الأوضاع السياسية تماما فى كل من إسرائيل والشرق الأوسط منذ هذا اللقاء ، ولذلك حُدِّدَت الفروق بين اليسار الصهيونى (أعضاء كيبوتز عين شيمر السابقون) والمعادين للصهيونية (الذين أنتمى إليهم) . وفى هذه الظروف ، فإنه من المستحيل أن نستطيع اعتبار أنفسنا منتمين لنفس المعسكر السياسى .

الحواشى

١ ـ جودرون كرامر، «الصهيونية فى مصر، ١٩١٧ ـ ١٩٤٨»، فى كتاب أمنون كوهين وجابرييل باير (محرران)، مصر وفلسطين: ألف عام من الارتباط (٨٦٨ ـ ١٩٤٨) (أورشليم: معهد بن زيفى لدراسة الطوائف اليهودية فى الشرق، ١٩٨٤)، ص ٣٥٤ .

٢ ـ شلومو باراد، «ها ـ بيلوت ها ـ تسيونيت بى ـ ميتسرايم، ١٩١٧ ـ ١٩٥٢»، شوراشيم با ـ ميزراح ٢ (١٩٨٩): ١٠٥ .

٣ ـ المرجع السابق، ص ٩٤ ـ ٩٥ .

٤ ـ إن المعلومات المتعلقة بسيرة عزرا تالمور وكل الاقتباسات مأخوذة من مقابلات تم إجراؤها فى ٢٢ فبراير و١٦ مارس ١٩٩٣ فى كيبوتز ناهشونيم.

٥ ـ باراد، «ها ـ بيلوت ها ـ تسيونيت بى ـ ميتسرايم»، ص ٤٨ .

٦ ـ ميتسرايم، تنيوات ها ـ شومر ها ـ تزائير، اتش اتش (٤) ١٨ ـ ١ , ٢ «ناحشونيم ـ اريف زيكارون لى ـ آهارون كيشيت زاثال بى ـ ٣٠ لى ـ موتو، ١٩٨٣» [نفس ما فى رقم ١٠، ٩٧ (٥ آيين)].

٧ ـ إن شهادة عزرا تالمور (أجرى المقابلة معه شلومو باراد، ١٤ سبتمبر ١٩٨٣) تبين أن تاريخ العام كان ١٩٤٠ : دار محفوظات ها ـ كيبوتز ها ـ ميوحاد، ياد تابنكين (إيفال، إسرائيل)، شانيفا ٢٥/ آيين. ميخال ٧ . تيك ١ . عندما تحدثت مع عزرا تالمور فى عام ١٩٩٣، ذكر أن تاريخ هذه الواقعة يعود إلى عام ١٩٣٨ . وهو، فى الحقيقة، التاريخ الأكثر احتمالا .

٨ ـ لازير جويتا [جيفاتى]، مازكيروت هانهاجاه ايرونيت الكسندرياه لا ـ هانهاجاه ها ـ اليوناه، ٢٧ مايو ١٩٤٧، «هانهاجناه اليوناه يسرائيل، ميتسرايم، ١٩٤٤ ـ ١٩٤٧»، اتش اتش (١) ٧٨، ٣١، الجزء رقم ١ .

٩ ـ ها ـ إيفرى ها ـ تزائير، كبوتزات بيريا، الكسندريا، ايتون بيريا، [فترة الأربعينيات]، ها ـ ماكهون لى ـ هيكير ها ـ تفزوت، جامعة تل أبيب تى ـ ٢، ١٢ .

١٠ ـ انظر كتاب چوئل بينين «هل كان العلم الأحمر يرفرف هناك؟ السياسة الماركسية والصراع العربى الإسرائيلى فى مصر وإسرائيل، ١٩٤٨ ـ ١٩٦٥» (بيركلى: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٠).

١١ ـ إن كتاب باراد «ها ـ بيلوت ها ـ تسيونيت بى ـ ميتسرايم»، ص ١٠٣ ـ ١٠٤، يذكر رقم ٢٠٠ مهاجر، لكن كتاب مايكل م. لاسكيار، يهود مصر، ١٩٢٠ ـ ١٩٧٠ : فى وسط الحركة الصهيونية ومعاداة السامية وصراع الشرق الأوسط (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، ١٩٩٢)، ص ١١٥، يقدم أدلة ذات مصداقية تدعم الرقم الأصغر.

١٢ ـ «٣٥ بى ـ ناهشونيم: الون هاج ها ـ ٣٥» (١٩٨٤) وتاريخ وجيز للكيبوتز مكتوب بالفرنسية، والمصدر غير موضح، اتش اتش ١، ٥٥، ١٠١ ـ ناحشونيم، (٢) و(٤).

١٣ ـ عزرا [تالمور]، «كيبوتز ايدوت ـ ميزراح فى ـ ييوداف»، ها ـ شافوا با ـ كيبوتز ها ـ آرتزى، ١٦ أكتوبر ١٩٦٤، ص ١١ .

١٤ ـ لازير جيفاتى، مقابلة، ناحشونيم، ٢٦ فبراير ١٩٩٣ .

١٥ ـ سامى شيمتوف، مقابلة، هرتزليا، ٢٧ فبراير ١٩٩٣ .

١٦ ـ حاييم شاؤول، مقابلة، ناحشونيم، ١٦ مارس ١٩٩٣ .

١٧ ـ هانهاجاه راشيت بى ـ ميتسرايم، لا ـ هانهاجاه ها ـ اليوناه، ١٣ يناير ١٩٥٠، وهانهاجاه راشيت، ها ـ شومر ها ـ تزائير لا ـ هانهاجاه ها ـ اليوناه، باريس، ٣١ يناير ١٩٥٠، اتش اتش (١) ٧٨، ٣١ هانهاجاه اليوناه، ميتسرايم، ١٩٤٨ ـ ٥٠، الجزء ٢ .

١٨ ـ بيليج لى ـ مازكيروت ها ـ هانهاجاه ها ـ اليوناه شل ها ـ شومر ها ـ تزائير يو ـ لى ـ مازكيروت ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى، ٤ يوليو ١٩٥٠، ها ـ ماخلاكاه لى ـ اينياناى ها ـ يهوديم بى ـ ميزراخ ها ـ تيخون، باريس، إيلى بيليج (١٩٥٠ ـ ٥١)، الجزء ٢، اتش اتش (٥) ٨٢، ٣١ .

١٩ ـ بخصوص العداوة بين براخا وشاؤول، انظر هانهاجاه راشيت بى ـ ميتزرايم، لا ـ هانهاجاه ها ـ اليوناه، ١٣ يناير ١٩٥٠، وهانهاجاه راشيت، ها ـ شومر ها ـ تزائير لا ـ هانهاجاه ها ـ اليوناه، باريس، ٣١ يناير ١٩٥٠، هانهاجاه اليوناه، ميتسرايم، ١٩٤٨ ـ ٥٠، الجزء ٢، اتش اتش (١) ٧٨, ٣١ . بخصوص شكاوى بيليج بشأن الشعور المعادى للماباى، انظر بيليج لى ـ مازكيروت ها ـ هانهاجاه ها ـ اليوناه شل ها ـ شومر ها ـ تزائير يو ـ لى ـ مازكيروت ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى، ٤ يوليو ١٩٥٠، ها ـ ماخلاكاه لى ـ اينياناى ها ـ يهوديم بى ـ ميزراخ ها ـ تيخون، باريس، إيلى بيليج (١٩٥٠ ـ ٥١)، الجزء ٢، اتش اتش (٥) ٨٢، ٣١ . قرر الماباى تكوين ها ـ بونيم كنتيجة لانضمام لى ـ اهدوت ها ـ افوداه إلى المابام. أرسلت هى ـ هالوتز أعضاء إلى كيبوتزيم ها ـ كيبوتز ها ـ ميوحاد، الذى كان ينتمى إلى لى ـ اهدوت ها ـ افوداه . والآن حيث إن هذه الحركة كانت جزءاً من المابام (وإن يكن ذلك بشكل وجيز حتى عام ١٩٥٤)، أراد الماباى تأسيس حركة شبابية جديدة موالية له .

٢٠ ـ «دن فى ـ هيشبون ال ها ـ تنبواه بى ـ ميتسرايم»، هانهاجاه ها ـ راشيت شل ها ـ شومر ها ـ تزائير، ميتسرايم، بدون تاريخ، تم تسلمه فى الوكالة اليهودية بتاريخ ٢٣ يناير ١٩٥٠، سجلات المحفوظات المركزية الصهيونية اس ٢٠/ ١١٢/ ٢٣٠/ ٧١/ ١٨٣٩٤ .

٢١ ـ نوريت بيرلاس (جانيت سلامة)، مقابلة، كيبوتز عين ـ شيمر، ٤ مارس ١٩٩٣ .

٢٢ ـ ديفيد هاريل، قامت ايناف جروسمان بإجراء مقابلة معه بتاريخ ٣١ أكتوبر ١٩٨٨، «باراشات سنيه فى ـ هيشتاكفوتاه بى ـ كيبوتز عين ـ شيمر»، (مدرسة ميفووت إيرون العليا، مشروع باجروت، يناير ١٩٨٨)، ص ٢٧ .

٢٣ ـ بيرلا كوهين، مقابلة، كيبوتز عين ـ شيمر، ٤ مارس ١٩٩٣ .

٢٤ ـ شلومو بيرلاس ونوريت بيرلاس وبيرلا كوهين ويتزاك دانون، مقابلة، كيبوتز عين ـ شيمر، ٤ مارس ١٩٩٣ .

٢٥ ـ ديفيد هاريل، مقابلة قامت بإجرائها جروسمان، باراشات سنيه، ص ٢٦ .

٢٦ ـ نوريت بيرلاس، مقابلة، كيبوتز عين ـ شيمر، ٤ مارس ١٩٩٣ . إن الآخرين الذين عبّروا عن آراء مشابهة كانوا آدا وحاييم آهارونى، مقابلة، حيفا، ٥ مارس ١٩٩٣؛ ونينيت بيكيوتو برونشتاين، مقابلة، تل أبيب، ٨ مارس ١٩٩٣؛ وزيفى وريجين كوهين، مقابلة، تل أبيب، ٤ يونيو ١٩٩٣ .

٢٧ ـ نينيت بيكيوتو برونشتاين، مقابلة، تل أبيب، ٨ مارس ١٩٩٣؛ ريجين كوهين وآخرون، مقابلة، تل أبيب، ٤ يونيو ١٩٩٣ .

٢٨ ـ ميائيك زيلبيرتال، مقابلة قامت بإجرائها جروسمان، باراشات سنيه، ص ٢٠ و٢٢ .

٢٩ ـ بيني آهارون وديفيد هاريل، مقابلة، تل أبيب، ٢٥ مارس ١٩٩٣ .

٣٠ ـ نينيت بيكيوتو برونشتاين، مقابلة، تل أبيب، ٨ مارس ١٩٩٣ .

٣١ ـ المرجع السابق.

٣٢ ـ المرجع السابق.

٣٣ ـ برونشتاين، مقابلة، تل أبيب، ٤ يونيو ١٩٩٣ .

٣٤ ـ برونشتاين، مقابلة، تل أبيب، ٨ مارس ١٩٩٣ .

٣٥ ـ حاييم آهارون، مقابلة، حيفا، ٥ مارس ١٩٩٣ .

٣٦ ـ انظر : بينين، هل كان العلم الأحمر يرفرف هناك؟ ص ١٣٠ ـ ١٣٤ .

٣٧ ـ «يشيفوت ها ـ فاآداه ها ـ بوليتيت في ـ ها ـ ميدينيت»، ٢٣ نوفمبر ١٩٥٢، اتش اتش ٦٦، ٩٠ بت (٨).

٣٨ ـ إن نتائج التصويت والعدد الكلي لحالات الطرد يعود بالأساس إلى ما كتبه «إيلي تسور» تحت عنوان «باراشات براج : ها ـ هانهاجاه في ـ ها ـ ابوزيتزياه با ـ كبها» في مجلة مياسيف ١٨ (يونيو ١٩٨٨): ص ٥١ ـ ٥٢ . وقد استقى «إيلي تسور» أرقامه من أوراق «ياكوف حزان»، التي لم تكن متاحة عندما كنت أقوم بإجراء بحثي بخصوص كتابي «هل كان العلم الأحمر يرفرف هناك؟». لقد قمت، بناء على أساس توثيق جزئي ومختلف، بتقدير أن ما يزيد على ٢٠٪ من أعضاء ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزي قد صوتوا ضد الفقرة الأولى، وما يزيد على ٢٠٠ عضو قد تم طردهم بسبب المعارضة السياسية : هل كان العلم الأحمر يرفرف هناك؟ ص ١٣٢ ـ ١٣٣؛ جروسمان، باراشات سنيه، ص ١٨، تستشهد بنفس المقال الصحفي الذي كتبه إيلي تسور، لكنها تقتبس بشكل غير صحيح قوله إن ما بين ١٦٠ و٢٠٠ فرد قد غادروا الكيبوتزيم الخاص بهم. وهي تقديرات ضعيفة، وربما يكون ذلك خطأ فرويدي (نسبة إلى عالم النفس النمساوي سيجموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩)، والمقصود بهذا التعبير شيء يصرح به المرء مخالفا لما كان ينتوي قوله مما يظهر أفكاره الحقيقية)، يعبّر عن ميل دائم إلى التقليل من أهمية المسألة بأكملها بين الموالين لـ «ها ـ شومر ها ـ تزائير». إن كل الأرقام المنشورة تضعف من تقدير قوة المعارضة اليسارية في ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزي لأنها تقوم على أساس نسبة التصويت العام، وربما كان الكثير من المتعاطفين الصامتين لم يعبّروا عن أنفسهم نظرا لعدم قدرتهم على مجرد التفكير في مغادرة الكيبوتز لأسباب اقتصادية أو غيرها من الأسباب.

٣٩ ـ جروسمان، باراشات سنيه، ص ٢٣ .

٤٠ ـ المرجع السابق.

٤١ ـ ديفيد هاريل، مقابلة قامت بإجرائها جروسمان، باراشات سنيه، ص ٢٨ ـ ٢٩ .

٤٢ ـ مذكرتان من إليعيزير بيئيرى إلى مياتيك زيلبيرتال، ٥ فبراير ١٩٥٣، نسختان طبق الأصل فى جروسمان، باراشات سنيه، ملحق ١٢، ص ٥٧؛ إليعيزير بيئيرى لا ـ فاآداه ها ـ بوليتيت، عين ـ شيمير، ١٥ فبراير ١٩٥٣، نسخة طبق الأصل فى جروسمان، باراشات سنيه، ملحق ١١، ص ٥٦ .

٤٣ ـ رسالتان، إحداهما بين ناتان بيليد، مازكيروت ها ـ كيبوتز ها ـ آرتزى ومازكيروت عين ـ شيمر، ١٢ مارس ١٩٥٣، والأخرى بين ناتان بيليد ومياتيك زيلبيرتال، ١٢ مارس ١٩٥٣، نسختان طبق الأصل فى جروسمان، باراشات سنيه، ملحق ٦، ص ٥١ .

٤٤ ـ وردت هذه الأحداث بشكل مكثف في الصحافة الإسرائيلية . انظر، على سبيل المثال، ها ـ شافوا با ـ كيبوتز ها ـ آرتزى، ٩ أبريل ١٩٥٣؛ وعال ها ـ ميشمار ومعاريف ويديعوت أحرونوت، ٢٩ مارس ١٩٥٣؛ وكول ها ـ آم، ٧ أبريل ١٩٥٣ .

٤٥ ـ نسخة طبق الأصل فى جروسمان، باراشات سنيه، ملحق ١٠، ص ٥٥ .

٤٦ ـ مازكيروت كيبوتز ميسيلوت، "هاايميت ال ها ـ ميآوراآوت بى ـ كيبوتز ميسيلوت"، ها ـ شافوا با ـ كيبوتز ها ـ آرتزى، ١٢ يونيو ١٩٥٣؛ "٣٠ شنة لى ـ كيبوتز ميسيلوت، ١٩٣٨ ـ ١٩٦٨"، با ـ بايت، رقم ٣٣٩، ١٧ يونيو ١٩٦٩، اتش اتش كيه ـ ١، ٤٧، ١٠١ ميسيلوت، تولدوت .

٤٧ ـ ايستى كوماى، مقابلة، تل أبيب، ٢١ مارس ١٩٩٣ .

٤٨ ـ نيللى وبينى آهارون وسوزى وألبير عمار ونينيت بيكيوتو برونشتاين وريجين وتزيفى كوهين وايستى كوماى وروبى وإيلى دانون وبيرثا كاستيل وبنينه وإيزاى ميزراحى، مقابلة، تل أبيب، ٤ يونيو ١٩٩٣ .



الفصل السادس

المهاجرون الشيوعيون فى فرنسا

فى أواخر فترة الثلاثينيات، اشترك اليهود بشكل بارز فى إحياء وإصلاح الحركة الشيوعية المصرية[1]. لقد أسسوا وتزعموا العديد من المنظمات الهامة المتنافسة. وربما شارك حوالى ١٠٠٠ أو أكثر من اليهود فى الحركة الشيوعية المصرية من الثلاثينيات حتى الخمسينيات. كما كان هناك آلاف آخرون متعاطفين مع الأفكار الماركسية بشكل أو بآخر. إن الوجود اليهودى الكبير بين أعضاء ومؤيدى الحركة الشيوعية قد شجع الإدراك الخاطئ الشائع بأن الشيوعية المصرية لم يكن لها قاعدة اجتماعية بين المسلمين. وبالرغم من أن اليهود كانوا ممثلين بشكل كبير فى الحركة مما لا يتناسب مع نسبتهم الكلية فى البلاد، إلا أنهم لم يكونوا إلى حد بعيد يشكلون أغلبية التابعين لهذه الحركة. لقد قامت ثلاثة عوامل هى علمنة الرسالة التنبؤية الخاصة بالعدل الاجتماعى والتحدى العالمى للفاشية والضرورة الملحة لمقاومة معاداة النازية للسامية بجذب الكثير من اليهود إلى نطاق السياسة الماركسية خلال عصر الجبهة المتحدة ضد الفاشية. وفى مصر، تسببت التطورات الدولية بالإضافة إلى الظروف المحلية - المتمثلة فى استمرار الاحتلال البريطانى وقصور الديمقراطية البرلمانية التى كان كل من الملكية والسفارة البريطانية يراقبانها بإحكام، وكذلك اشتداد حدة الصراع الفلسطينى الصهيونى وازدياد عدد العاطلين من خريجى المدارس العليا والجامعات الذين أصابهم الإحباط من جراء نقص فرص العمل المناسبة - فى صعود كل من اليسار واليمين فى الحياة السياسية بدءاً من أواخر الثلاثينيات فصاعداً. ونظرا لاستبعادهم من الحياة السياسية من جانب كل من

التيارات الإسلامية مثل الإخوان المسلمين أو التيارات شبه الفاشية مثل مصر الفتاة، كان الشباب اليهود يبحثون عن سبيل للتعبير السياسى فى فترة الثلاثينيات والأربعينيات (حيث كانوا بالتأكيد أقلية فى الطائفة) مما جعلهم يتجهون بشكل متزايد نحو الماركسية أو الصهيونية أو، كما فى حالة «ها ـ شومر ها ـ تزائير»، مزيج من الاثنين.

كان أبرز زعيم شيوعى يهودى مصرى هو هنرى كورييل (١٩١٤ ـ ١٩٧٨) ذا الشخصية الأسطورية والجاذبية القوية، وهو أصغر أبناء صاحب بنك فى القاهرة هو دانيال كورييل. كانت عائلة كورييل تحمل الجنسية الإيطالية، لكن عند وصوله إلى سن الرشد فى عام ١٩٣٥، أصبح هنرى كورييل مواطنا مصريا. وعلى أية حال، لقد تلقى تعليمه فى كلية الرهبان اليسوعيين ولم يصبح قط طلق اللسان بالعربية، رغم ارتباطه العميق بمصر. وفى أواخر الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات، كان كورييل ناشطا فى العديد من التكوينات السياسية المناهضة للفاشية والتى اتخذت من الطوائف المتمصرة أساسا لها، وذلك قبل أن يقوم بصياغة تدبيرات لتمصير الحركة الشيوعية عن طريق إعطاء الأولوية للكفاح الوطنى المصرى ضد الاستعمار البريطانى: «خط القوى الديمقراطية والشعبية». وفى عام ١٩٤٣، قام بتأسيس الحركة المصرية للتحرر الوطنى (المعروفة اختصارا باسم حمتو)، والتى شكلت جوهر ما أصبح أكثر منظمة شيوعية مصرية ذات نفوذ فى معظم العشرين عاما التالية.

قام يهودى آخر يتحدث الفرنسية، ويدعى «هيليل شفارتس»، بتأسيس منظمة إسكرا (الشرارة)، على اسم صحيفة «لينين البلشفية»(*)، فى عام ١٩٤٢. كانت إسكرا أكبر منظمة شيوعية فى منتصف الأربعينيات، حيث كان من بين أعضائها نسبة كبيرة من المثقفين واليهود وغيرهم من المتمصرين المنتمين إلى الطبقتين الوسطى

(*) البلشفية نسبة إلى الجناح اليسارى من الحزب الديمقراطى الاجتماعى الروسى الذى استولى على السلطة فى الثورة الاشتراكية (١٩١٧ ـ ١٩٢٠).

والعليا. لقد قام الطلبة اليهود بالمدارس الثانوية الفرنسية الراقية بتجنيد زملائهم المسلمين والأقباط فى إسكرا من خلال خليط من النشاطات الاجتماعية والسياسية والفكرية التى مكنت الشباب والشابات من الاختلاط بحرية وصراحة فى تَحَدٍّ للتقاليد الاجتماعية السائدة. كانت هناك الكثير من العلاقات الجنسية قبل الزواج، بالإضافة إلى الثنائيات المختلطة (بين اليهود والمسلمين أو بين الأقباط واليهود) فى الوسط الشيوعى، وخاصة فى إسكرا، وهى ممارسات كان المعادون للشيوعية والشيوعيون المنتقدون للتأثير اليهودى فى الحركة يعتبرونها بمثابة تعبير عن الطبيعة المغتربة ثقافيا للماركسية، أو من قبيل التأثيرات الضارة لبروز الأجانب فى الحركة. كان كوربيل شخصيا يعارض الأسلوب الاجتماعى لإسكرا، لكن منتقديه مع ذلك اعتبروه هو ومنظمته وأحيانا اليهود بشكل عام - مسئولين عن ذلك[٢].

وفى أوائل عام ١٩٤٧، قامت إسكرا بدمج تحرير الشعب بها، وهى منظمة أسسها وتزعمها «مارسيل إسرائيل»، وهو يهودى يحمل الجنسية الإيطالية. ثم، فى مايو من نفس العام، اتحدت منظمة حمتو التابعة لكوربيل مع إسكرا ليكونا الحركة الديمقراطية للتحرر الوطنى (المعروفة اختصارا باسم حدتو). كان هناك ثلاثة يهود - هم كوربيل وشفارتس وإيمى سيتون - بين الخمسة عشر عضوا فى أول لجنة مركزية لحدتو[٣]. كان مارسيل إسرائيل يرغب فى تولى رئاسة التكوين الماركسى الذى تم تأسيسه قبل إنشاء الحزب، لكنه رفض أن ينضم إلى اللجنة المركزية لحدتو، والتى اعتبرت نفسها نواة للحزب الشيوعى المصرى، بالرغم من اعتراف كوربيل نفسه بأن مارسيل إسرائيل «كان أكثر مصرية إلى حد بعيد، كما كان الوحيد الذى يتقن العربية» بالمقارنة بالزعماء اليهود الشيوعيين الثلاثة[٤]. ومع ذلك، أعلن مارسيل إسرائيل فى إصرار: «نحن كنا أجانب. وهو [كوربيل] لم يستطع تقبل ذلك»[٥].

كان هناك اتجاه شيوعى رابع تجمع حول مجلة «الفجر الجديد»، وقد قام ثلاثة من اليهود بتأسيس هذا الاتجاه - وهم يوسف درويش وأحمد صادق سعد وريمون دويك[٦]. وعندما قامت مجموعة الفجر الجديد بتأسيس منظمة رسمية فى عام

١٩٤٦ ، أدركت الوضع الإشكالى فى الحركة الشيوعية والخاص باليهود واليونانيين وغيرهم من المتمصرين الذين لم يتعلموا فى بيئة ثقافية عربية مصرية، وقد قاموا بحل هذه الإشكالية من خلال ما أسموه بـ «الممر». ويعنى ذلك أن هؤلاء الذين يجيدون العربية ويشعرون بانتمائهم لمصر يمكنهم عبور الممر، وبذلك يعتبرون مصريين ١٠٠٪، ويتم السماح لهم بدخول المنظمة؛ أما هؤلاء الذين لا تنطبق عليهم الشروط السابقة فيتم استبعادهم(٧). وقد حاز هذا الإجراء رضاء عمال النسيج فى ضاحية شبرا الخيمة الواقعة فى شمال القاهرة وغيرهم من الناشطين العماليين. كان الوسط العمالى يكن تقديرا رفيعا ليوسف درويش، الذى عمل كمستشار قانونى للعديد من النقابات المهنية فى الأربعينيات والخمسينيات، ولم تقلل أصوله اليهودية من هذا التقدير. لكن المثقفين فى الحركة العمالية كانوا يميلون إلى الاهتمام بشكل أكبر بالأصول اليهودية لكل من درويش وسعد ودويك، حتى بعد أن قاموا رسميا باعتناق الإسلام.

كان أصغر اتجاه بين الاتجاهات الشيوعية الكبرى فى أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات هو الحزب الشيوعى المصرى، المعروف شعبيا باسم الراية وهو اسم صحيفته السرية. تكون حزب الراية بشكل كبير من المثقفين وعدد غير متناسب من الأقباط فى الصعيد، حيث كانت المنظمة تتمتع ببعض القوة المحلية. لقد قام زعماء الحزب، وهم فؤاد مرسى وإسماعيل صبرى عبد الله وسعد زهران بتوجيه نقد عنيف إلى كل من كوريل ودور اليهود فى الحركة الشيوعية المصرية. وقد تحدث فؤاد مرسى عن «التجربة السيئة جدا مع اليهود فى الحركة الشيوعية المصرية. لقد كانت رمزا للانحلال: الانحلال الجنسى والانحلال الأخلاقى»(٨). وبالتالى رفض حزب الراية انضمام اليهود إلى صفوفه.

و هكذا، فى فترة إصلاح الحركة، كان هناك اختلاف كبير بين الشيوعيين اليهود المصريين ورفاقهم بشأن هويتهم وتبعاتها السياسية. اعتقد مارسيل إسرائيل أن اليهود (على الأقل هؤلاء الحاصلين على تعليم أوروبى مثله) كانوا أجانب؛ ولذا لا يصلحون لقيادة الحركة الشيوعية. لكن يهود الفجر الجديد اعتقدوا أن

إجادة العربية وتبنى القضية الوطنية المصرية سوف يزيل أية تبعات إشكالية لظروف ميلادهم. لقد اعتبروا أنفسهم مصريين من جميع الجوانب، وقد تم قبولهم بوصفهم كذلك من ناحية منظماتهم. رفض كل من شفارتس وكورييل والمقربين منهما وجهة النظر القائلة بأن الأجانب لا يصلحون من حيث المبدأ لقيادة الحركة الشيوعية المصرية. لقد شعروا بأن هويتهم القومية العرقية، كيفما كان تعريفها، لا ينبغى أن تشكل عائقا أمام اشتراكهم فى كل مستويات الحركة الشيوعية؛ وذلك لأن الماركسية اللينينية كانت عقيدة دولية. ومن هنا، فإن الهوية العرقية لزعماء الحركة المصرية كانت فقط سؤال تكتيكية. لقد كان من المرغوب فيه سياسيا تشجيع الزعماء المصريين المحليين، لكن هذا لا يعنى أنه ينبغى استبعاد الآخرين بشكل منهجى. لقد قام كورييل، على وجه الخصوص، بشكل نشط وبنجاح كبير بتشجيع تمصير الحركة. وقد قام فى ذلك الشأن بتجنيد الكثير من العمال والمثقفين المصريين فى «حمتو» و«حدتو»، كما كان له أثر هائل على العديد منهم رغم ضعف لغته العربية.

القضية الفلسطينية والشيوعيون اليهود

لقد أجبرت حرب ١٩٤٨ العربية الإسرائيلية اليهود الشيوعيين على مواجهة وضع هويتهم وتبعاتها السياسية. وطبقا لريمون ستامبولى، وهو عضو فى حدتو مقرب من كورييل، «كانت الحرب فى فلسطين بمثابة ضربة قاصمة بالنسبة لنا.. لقد وضعت نهاية لحلم كان آخذا فى التحقق. لقد ظننا أنفسنا مصريين، حتى مع الاعتراف بأن المصريين كانوا ينظرون إلينا على أننا أجانب. الآن انتهى كل ذلك. الآن لم نعد فقط أجانب، بل يهوداً، ولذلك فنحن العدو، نحن طابور خامس كامن. هل كان بمقدور أحد منا أن يتنبأ بذلك؟»(٩).

استمرت وحدة حدتو لأقل من عام، ومن المرجح جدا أنها قد تم تقويضها بسبب المنازعات حول القضية الفلسطينية، بالرغم من أن هذا الأمر ظل مثار خلاف حاد حيث ارتبط ارتباطا وثيقا بوضع هوية اليهود الشيوعيين. كانت زعامة كورييل

لحدتو موضع تَحَدٍّ من شهدى عطية الشافعى ـ وهو أول مثقف مسلم يصبح زعيمًا فى إسكرا ورئيس تحرير صحيفة حدتو الأسبوعية المسماة بـ «الجماهير» ـ وكذلك من أنور عبد الملك ـ وهو مثقف مصرى حاز بعد ذلك تقديرا كبيرا بوصفه مؤلفا لكتاب تحليلى مؤيد بشكل انتقادى لحكم عبد الناصر تحت عنوان «مصر: مجتمع عسكرى»، والذى تم نشره للمرة الأولى فى فرنسا حيث كان عبد الملك يقيم منذ منتصف الخمسينيات. قام هذان الاثنان بتكوين تنظيم معارض عرف باسم الكتلة الثورية. إن التفسيرات المؤكدة لهذا الانقسام فى حدتو، وهى الأولى من بين العديد من الانقسامات، تتضمن تقديرات مختلفة لمدى ضخامة العائق الذى شكلته الهوية اليهودية للكثير من أعضاء حدتو بالنسبة لفاعليتهم السياسية.

إن حدتو، شأنها فى ذلك شأن كل التكوينات الشيوعية تقريبا فى العالم العربى، قد حذت حذو الاتحاد السوفيتى وصادقت على قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة الصادر فى ٢٩ نوفمبر ١٩٤٧ بتقسيم فلسطين إلى دولتين: يهودية وعربية منفصلتين. وقد وقع التحدى الأول لزعامة كوريبل أثناء الجدل الذى دار حول تقسيم فلسطين. لقد اختلط الصراع ضد الزعامة اليهودية مع معارضة قرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين وقيام دولة إسرائيل. كان الاستنتاج الواضح، لكنه غير صحيح، لكثير من منافسى كوريبل هو أن حدتو قد صادقت على تقسيم فلسطين نظرا لأن العديد من قادتها كانوا يهودًا وربما حتى صهاينة بشكل سرى. إن تأريخ سعد زهران للسياسة المصرية يؤكد على المدى الذى جعل من الهوية اليهودية لكوريبل وآخرين فى قيادة حدتو والخلاف حول تقسيم فلسطين عنصرين أساسيين فى انهيار حدتو[١٠]. إن الراحل محمد سيد أحمد، وهو شيوعى سابق ولكنه لم يكن قط من أتباع كوريبل، يتذكر أن الشافعى وعبد الملك قد أصيبا بصدمة هائلة من جراء مهاجمة الحكومة وآخرين للشيوعية بوصفها مساوية للصهيونية، حتى لقد قاما بتبنى اتجاه متطرف مُعَاد لليهود والذى يظن سيد أحمد أن البعض ربما قد اعتبروه «معاديًا للسامية قليلا». وهو رد فعل عنيف ضد الشعور بأن الحركة بأكملها كان مسيطرًا عليها ـ وربما مستغلة ـ من جانب اليهود وأن التزامهم بالماركسية قد

اصطبغ بأشياء ربما تكون غريبة على الماركسية المصرية الحقيقية»[١١]. ومؤخرا جدا، ذكر سيد أحمد فى حزن أنه «كان هناك شيء من معاداة السامية فى الحركة الشيوعية المصرية»[١٢].

لم يوافق كورييل وهؤلاء المقربون منه قط على أن قضية فلسطين كانت أحد أسباب الانقسام فى حدتو، وذلك لأن هذا الأمر سوف يكون بمثابة اعتراف بأن يهوديتهم قد أدت فى النهاية إلى الحد من دورهم فى الحركة الشيوعية المصرية. لقد اعتقدوا أنهم قد أيدوا تقسيم فلسطين، مثلما تقريبا فعل كل الشيوعيين فى جميع أنحاء العالم، وذلك بسبب دوافع دولية تعاونية بالإضافة إلى ولائهم للاتحاد السوفيتى. وبالفعل، لا يوجد دليل على أن كورييل ومؤيديه كانت لديهم أية مشاعر تأييد سرية صهيونية، مثلما قام الكثير من معارضيهم فى الحركة الشيوعية المصرية، ومن بينهم بعض اليهود، بالتلميح إلى ذلك أثناء عمليات تبادل الهجوم العنيف بين المنظمات المختلفة. كان كورييل ومؤيدوه، شأنهم فى ذلك شأن الشيوعيين التقليديين، قد حذوا أولا حذو الاتحاد السوفيتى، وبعد ذلك كان دافعهم هو الرغبة فى إيجاد حل سلمى للصراع العربى الإسرائيلى بما يسمح لمصر وحركتها الشيوعية بأن تتقدم أبعد من مرحلة التحرير الوطنى وتتجه نحو معالجة جدول العمل الاجتماعى.

لقد وصف كورييل الصراع ضد زعامته بأنه تعبير عن تعصب وطنى مصرى دون وجود أى جانب خاص معاد للسامية، حيث قال فى ذلك:

«لقد جلب الاتحاد بعضا من ألمع المثقفين [المقصود بذلك قدوم الشافعى وعبد الملك من إسكرا] إلى حدتو. لقد كانوا يطمحون إلى قيادة الحزب. ومن جانب، كانوا كمثقفين يبدون متعصبين وطنيين قليلا، ولذا لم يروا سببا يبرر عدم ضرورة استكمال تمصير الحركة من خلال التخلص من يونس [الاسم المستعار لكورييل]. وعلى الجانب الآخر، إذا كان سوف يتم تخفيض دور الأجانب إلى درجة الصفر، فقد كان لديهم ميل إلى الإقلال من شأن مرحلة تجنيد العمال؛ وبالنسبة لهم كان الشيء الأساسى هو أن يكون المرء مصريا»[١٤].

فى هذا المقطع السابق والمأخوذ من سيرته الذاتية غير المنشورة، التى كتبها بنفسه فى فرنسا فى عام ١٩٧٧ ، يبدو أن كوريل قد تقبل هو وأمثاله من اليهود الآخرين فى الحركة فكرة أنهم «أجانب». وهو هنا لم يوضح ما هى السمات الموجودة بهم (أو تلك المنعدمة لديهم) التى جعلتهم كذلك، وربما يكون السبب وراء ذلك هو أنه اعتبر هذا الأمر واضحًا تمام الوضوح وبغير ذات أهمية. إن حجة كوريل ضد الشافعى وعبد الملك تعتمد ببساطة على التزام الحركة الشيوعية العقائدى بمبادئ الحركة الدولية التعاونية العمالية ورفضها العقائدى لعقيدة القومية.

عند غزوها لإسرائيل مع الدول العربية الأخرى فى ١٥ مايو ١٩٤٨ ، قامت الحكومة بإعلان الأحكام العرفية. تم إغلاق صحيفة الجماهير، وتم القبض على مئات من الشيوعيين، من بينهم كوريل ويهود آخرين، بالإضافة إلى أعضاء من معظم الاتجاهات السياسية المعارضة الأخرى. وقد تم احتجاز عدد كبير متساو تقريبا من كل من اليهود الشيوعيين والصهاينة بمعسكرات الاعتقال فى الهايكستبّ وأبو قير والطور خلال عامى ١٩٤٨ و ١٩٤٩ . وقد استمرت مجادلاتهم العقائدية الشرسة أثناء الاحتجاز، فيما كانت الحكومة تنظر إليهم على أنهم أعضاء فى نفس المعسكر السياسى؛ وذلك لأن كلا من الجماعتين قد صادقتا على خطة الأمم المتحدة لتقسيم فلسطين.

تم إطلاق سراح كل السجناء السياسيين عند عودة حزب الوفد إلى السلطة فى يناير ١٩٥٠ . قامت حدتو باللعب بمهارة على وتر التناقضات داخل الوفد والحكومة، وشرعت فى إعادة تنظيم نفسها بنجاح كبير. كان تكريس الوفد للديمقراطية مقيدا بالتزامه بالحفاظ على نظام الحكم الملكى، لذا ردا على إحياء الحركة الشيوعية، تم القبض على هنرى كوريل ثانية فى ٢٥ يوليو ١٩٥٠ . ورغم حمله للجنسية المصرية منذ خمسة عشر عاما، أمرت المحكمة بترحيله «بوصفه أجنبيا يشكل خطرًا على الأمن العام»[١٥] . وفى ٢٦ أغسطس، تم وضعه فى قمرة (كابينة) مغلقة على سطح سفينة إيطالية ألقت به فى النهاية فى مدينة جنوا.

ظل كوريل فقط لفترة قصيرة فى إيطاليا. وبالرغم من أنه لم يكن لديه أوراق إقامة، فسرعان ما تمكن من إثبات ذاته فى باريس، حيث انضم إليه يهود مصريون شيوعيون آخرون كان قد تم ترحيلهم أو غادروا مصر طواعية فى الفترة فيما بين عامى ١٩٤٩ و١٩٥٦ . إن بعضا من معارضى كوريل السياسيين فى الحركة الشيوعية المصرية قد استقروا بالمثل فى فرنسا فى الخمسينيات والستينيات. وقد قام العديد منهم، مثل «هيليل شفارتس»، بترك النشاط السياسى بأكمله. على حين قام آخرون، مثل ريمون أغيون، بالانضمام إلى الحزب الشيوعى الفرنسى. لقد شكل كوريل والأعضاء السابقون لحدتو أكبر جماعة من اليهود المصريين الشيوعيين فى فرنسا. كما احتفظوا بهوية تنظيمية مميزة كفرع لحدتو ومنظماتها التالية خلال معظم فترة الخمسينيات.

الاتجاهات السياسية للاجئين وإعادة التأقلم

لقد اضطر اليهود المصريون الشيوعيون الذين وجدوا أنفسهم فى فرنسا إلى إعادة تحديد هويتهم وعلاقتهم بمسقط رأسهم فى ظل ظروف تاريخية جديدة وسريعة التغير. وحيث إنهم كانوا التشكيل المنظم الوحيد، كان كوريل وأعضاء حدتو أكثر المتشبثين بالإفصاح عن إجابة منطقية لهذه الأسئلة. ورغم أن كوريل قد اتصل بالحزب الشيوعى الفرنسى لفترة وجيزة، فقد رفض أن ينضم إليه، لأنه لو فعل ذلك فسيكون الأمر معادلاً لتقبله حكم الحكومة المصرية ومنتقديه فى الحركة الشيوعية بأنه أجنبى. . ولذا ينبغى عليه أن يتخلى عن نشاطه فى السياسة المصرية.

كان أول عضو فى حدتو يصل إلى باريس هو «يوسف (جوزيف) حزان»، والذى كان مواليا بشكل شديد لكوريل[١٦]. ونظرا لأنه كان لديه جواز سفر فرنسى، فقد قامت المنظمة بإرساله إلى هناك فى عام ١٩٤٩ لكى يقوم بتأسيس ملاذ آمن فى حالة الضرورة. استقر حزان بشكل سريع نسبيا فى مشروع تجارى ناجح خاص بالطباعة بعد وصوله إلى باريس، ولذلك كان فى موقف جيد تماما كى يقوم بدور أمين صندوق الجماعة، وكذلك ناشر موادها المطبوعة. وفى النهاية،

تجمع حوالى من عشرين إلى ثلاثين عضواً من حدتو تحت قيادة كورييل فى باريس. وقد اتخذوا اسما مستعارا لهم هو «جماعة روما». وقد كان قيامهم بالعمل كفرع لحدتو تصريحا واضحا بأنهم يعتبرون أنفسهم مصريين فى المنفى. ظل كورييل عضواً فى اللجنة المركزية لحدتو، وأخذ بشكل منتظم يرسل إلى مصر تقارير عن أمور نظرية وتخطيطية مكتوبة بالحبر السرى. وبالإضافة إلى هنرى كورييل وزوجته روزيت، كانت جماعة روما تضم «ريمون بيريوتى» و«جويس بلو» و«ألفريد كوهين» و«رالف كوستى» و«جاك حسون» و«يوسف حزان» و«ديدار روسانو - فوزى» و«أرمان سيتون» و«ريمون ستامبولى».

لقد تبلورت المبادئ العقائدية والممارسات السياسية لمجموعة روما من خلال الكفاح من أجل الاستقلال الوطنى والكفاح ضد الحركة الاستعمارية الجديدة فى آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، بالإضافة إلى الظروف المحلية فى مصر. وبصفتهم معادين للصهيونية، رفضوا الحلول الصهيونية لمحنتهم، والمتمثلة فى إنكار «بن-جوريون» التام لوجود الشتات والأشكال المخففة للصهيونية التى ترى إسرائيل فقط على أنها مركز للوجود اليهودى. وهم كذلك يرفضون «حركة البوند»، وهى حركة قومية فى الشتات كانت ذات شعبية بين الدوائر اليهودية الأوروبية الشرقية اليسارية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. لقد قام لينين والبلاشفة بالمجادلة بعنف ضد البوند الروسى على أساس أن الحفاظ على شكل تنظيمى يهودى منفصل كان تعبيرا عن الإقليمية القومية(*) التى أضعفت من الحركة الثورية الروسية؛ ولذلك فمن المرجح أن الهوية القومية اليهودية فى الشتات والتى ألهمها البوند لن تنجح فى جذب الناشطين السياسيين الذين اعتبروا أنفسهم شيوعيين تقليديين. كان أعضاء جماعة روما قد تلقوا تعليمهم فى بيئة ثقافية فرنسية. ولقد أعجبوا بالعقلانية والعلمانية والقيم الديمقراطية الخاصة بالتقاليد الجمهورية الفرنسية. لكن الكثير من الدوائر فى فرنسا لم تكن على استعداد لتقبل اليهود الذين

(*) الإقليمية هى نظرية سياسية تقول بأن لكل جماعة سياسية الحق فى تعزيز مصالحها.

كانوا من مواليد دولة عربية بوصفهم «فرنسيين حقيقيين»، وخاصة فى عهد يشهد كفاح الجزائر من أجل الاستقلال. وفى فترة الخمسينيات، كان على كل الشيوعيين، رغم التزامهم العقائدى بالدولية التعاونية العمالية، الإقرار بأنه يجب أن يكون لهم هوية قومية عرقية. وفى عهد القضاء على الاستعمار، كان الشكل الشرعى الوحيد الذى يمكن اتخاذه كهوية بالنسبة للشيوعيين فى دول استعمارية أو شبه استعمارية هو القومية البطولية. لقد قام لينين بتقديم الإطار النظرى لحركات التحرير الوطنى المعادية للاستعمار فى مثل هذه الدول، حيث اعتبرها حلفاء للثورة العمالية. ولذلك كان الشيوعيون المصريون يعتبرون أنفسهم قوميين مناضلين، حيث كانوا يعتقدون أن الحركة الوطنية المصرية هى «بشكل موضوعى» جزء من الثورة العمالية الدولية. ولذا يُعد إصرار كورييل ورفاقه على مصريتهم بمثابة شكل الهوية الأكثر توافقا مع التزاماتهم السياسية.

وعن طريق رفضهم تقبل تصميم الحكومة المصرية والكثير من رفاقهم على أنهم أجانب، حافظ أعضاء جماعة روما على مستوى عال من النشاط السياسى المتضمن لمخاطرة شخصية هائلة، خاصة لهؤلاء الذين مثّل كورييل، حيث لم يكونوا يحملون الجنسية الفرنسية، بالإضافة إلى تضحيات مالية جسيمة(١٧). ويبدو أنهم كانوا يعتقدون أن إظهارهم لالتزامهم السياسى ورغبتهم فى التضحية من أجل قضية سوف يضمن حقهم فى أن يكونوا مصريين. وكلما أظهرت التطورات السياسية توجهها نحو نتيجة مفادها عدم قبولهم كمصريين أو عدم السماح لهم بالمشاركة بشكل تام فى السياسة المصرية، كان إصرارهم يزداد على توكيد التزامهم نحو مصر.

وعلى الأقل حتى الفترة التى أعقبت اندلاع حرب السويس/ سيناء فى عام ١٩٥٦، كان كورييل يعتقد بشكل ثابت أنه سوف يعود إلى مصر وإلى موقع قيادى فى الحركة الشيوعية. وطبقا للسيرة الذاتية التى كتبها «جيل بيرو»، وهى سيرة غير معتمدة تعتمد فى معظمها على المعلومات التى قدمها أصدقاء كورييل، شعر كورييل فى باريس بأنه أكثر مصرية مما كان عليه فى القاهرة، حيث يقول بيرو فى

ذلك: «رغم أنه كان يدرك أنه أجنبى فى القاهرة ويتقبل ذلك، إلا أن هنرى كورييل قد اكتشف عند اجتثاثه من جذوره الجسدية استحالة أن يكون أى شيء آخر سوى أنه مصرىّ. لقد قام النفى بتمصيره»(١٨).

لم يكن كورييل الوحيد بين رفاقه الذى اكتشف شعورا أكثر شدة بهويته المصرية كرد فعل على القمع والنفى. كانت «جويس بلو»، التى أصبحت أخلص معاونى كورييل وأكثرهم ولاء له، تقوم بالعمل كرسول بين كورييل وزعماء حدتو فى مصر حتى تم القبض عليها فى عام ١٩٥٤ . ولقد قوت تجربتها فى السجن من مشاعرها نحو مصر، حيث تقول فى ذلك:

«لقد حدث هذا الأمر فى السجن.. حيث تعرفت على مصر للمرة الأولى. لم أكن أتحدث العربية، ولم أكن على علاقة بأى مسلمين. لقد اكتشفت وجود الشقاء بالفعل عندما تحدثت مع السجناء «العموميين»، غير السياسيين. لا يمكننى أن أصف كيف كان المدير دمث الأخلاق. عندما مرضت بالصفراء، أتى وجلس معى فى المستشفى. كان الطبيب رائعا بالمثل. لقد شعرت أنى محاطة بكل مظاهر الاحترام والمودة»(١٩).

إن هذه التعليقات تشير إلى ما نتج عن قرار جماعة روما بالاستمرار فى العمل كفرع لحدتو، حيث شرع أعضاؤها فى إعادة تشكيل هويتهم وعلاقتهم بمصر. عندما كان أعضاء الجماعة يقيمون بشكل دائم فى مصر، كان لا يمكن إنكار صلتهم بالبلاد، حتى لو اعتبرهم بعض المصريين خارج نطاق المجتمع الوطنى. وفى باريس، عندما كانت «طبيعة» ارتباطهم بمصر محل تساؤل، كان عليهم أن يكونوا أكثر توكيدا لحقهم فى مكان فى الساحة الوطنية المصرية. لقد خضعت جماعة روما لما أسماه «ديلوز» و«جواتيرى»، فى لغة ما بعد الحداثة، «إعادة التأقلم»: وهى إعادة تشكيل المجال الوطنى المصرى وموقعهم فيه بما يمكنهم من الاستمرار فى التزاماتهم السياسية. وعلى أية حال، فإن المشاركة النضالية لأعضاء الجماعة فى المشروع العصرى لتحرير الدولة القومية المصرية من الهيمنة شبه الاستعمارية كانت تعنى أنهم لم يستطيعوا بشكل يمكن تصوره أن يتبنوا المفهوم

«الجذرى» للهوية أو «فكرة البداوة أو الترحال الهائم» اللتين أيدهما ديلوز وجواتيرى، حتى لو أوحت ممارساتهم السياسية التالية بأنه بالإمكان اعتبارهم ممثلين لتلك الأفكار الفلسفية.

وكما يؤكد ديلوز وجواتيرى، إذا «كان هناك أى شىء بمقدوره العمل على إعادة التأقلم، بمعنى تمثيل الإقليم المفقود»[٢٠]، ففى هذه الحالة ستقوم الجماعة ذاتها بهذا الدور. وبالإضافة إلى نشاطاتها كمنظمة سياسية، كانت جماعة روما تعمل كعائلة واحدة - ما فتئ بيرو يكرر مناداتهم باسم «العشيرة» - كما كان الأعضاء يقدسون ذاتهم الجماعية ويعتبرون جماعتهم جماعة من المهاجرين المتعاضدين، وفى ذلك شبه كبير بـ (جمعيات المدن الأصلية) التى وحدت المهاجرين اليهود المتحدثين بالياديشية فى باريس فى فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية على أساس إقامتهم السابقة بمناطق مختلفة فى أوروبا الشرقية[٢١]. إن أسلوب كوريل الشخصى والسياسى غريب الأطوار والقيود المفروضة على سياسات المهاجرين الثوريين وإغلاق الآفاق الاجتماعية المألوفة فى المنظمات الخاضعة للنظام الماركسى اللينينى فى ذروة عهد الستالينية قد ساهمت مجتمعةً فى مقدرة جماعة روما على أن تحل محل الإقليم الوطنى لمصر.

إن السمات الغريبة لكل من كوريل وجماعة روما قد جعلا من الصعوبة بمكان بالنسبة للحزب الشيوعى الفرنسى والشيوعيين التقليديين الآخرين أن يتقبلوهما بوصفهما صادقيْن وموثوقًا بهما سياسيا. كما فكر المعادون للشيوعية بالمثل فى الكثير من نظريات التآمر لتفسير نشاطاتهم. وفى رأيى، برغم أية انتقادات يمكن توجيهها إلى مخططاتهم أو عقيدتهم، لا يوجد دليل يدعم الشكوك المثارة حول إخلاصهم.

المنفى والسياسات الشيوعية

فى فبراير ١٩٥١، بدأت جماعة روما فى نشر نشرتين إعلاميتين عن مصر والسودان. كانت النشرة الأولى عنوانها «السلام والاستقلال»، وهى مطبوعة

على نمط الجبهة الشعبية قصيرة الأجل، وكانت تهدف إلى الترويج والدعاية لأعمال منظمة مؤيدى السلام المصرية فى الحملة من أجل السلام العالمى التى أطلقتها مناشدة «فريدريك جوليو» - كورى من أجل السلام، والتى أعلنها فى ستوكهولم.

أما النشرة الثانية فكان عنوانها «نشرة إعلامية حول مصر والسودان» (مع تغييرات لاحقة فى اسمها وعدد مرات صدورها المختلفة)، «التى يتم تحريرها تحت إشراف الحركة الديمقراطية للتحرير الوطنى والحركة السودانية للتحرير الوطنى» (وهى الحركة التى سبقت قيام الحزب الشيوعى السودانى). لقد احتوت هذه المطبوعات على أنباء مصر والسودان، وترجمات لمطبوعات حدتو، وتقارير عن نشاطات حدتو ومنظماتها الجماهيرية، خاصة منظمة مؤيدى السلام، وتحليل للموقف فى مصر والسودان طبقا للتوجه الفكرى لحدتو.

لقد أدى الانقلاب العسكرى الذى قام به الضباط الأحرار فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ إلى خلق ظروف سياسية جديدة بشكل مفاجئ والتى شعر رفاق كورييل فى مصر أنه لن يكون باستطاعته تقديرها بشكل صحيح من الخارج. وقد ترتب على ذلك تزايد تجاهل نصائح كورييل، وكذلك وجوده الفعلى، خاصة بعد أن تعرضت حدتو لانقسام جديد فى منتصف عام ١٩٥٣ بسبب رأى المنظمة حيال نظام الحكم العسكرى الجديد. وبالإضافة إلى ذلك، ضعف الاتصال بكورييل بسبب ضعف حدتو تنظيميا من جراء القبض على أعضاء كثيرين خلال الحملة المناهضة للشيوعية التى أطلقها النظام الحاكم بتشجيع من السفارة الأمريكية بالقاهرة.

عارضت كل الاتجاهات الشيوعية المصرية، فيما عدا حدتو، بالتوافق مع التوجه الفكرى لكل من الاتحاد السوفيتى والحزب الشيوعى الفرنسى، نظام حكم الضباط الأحرار على أساس كونه نظام حكم عسكريًا مطلقًا غير ديمقراطى، حيث ارتبط بعض قادته بروابط وثيقة مع السفارة الأمريكية والسى آى إيه (الاسم المختصر لوكالة المخابرات المركزية الأمريكية)، وكذلك لأن هذا النظام قام

بوحشية بقمع إضراب ضخم قام به عمال صناعة النسيج فى مدينة كفر الدوار وذلك بعد أسابيع قليلة من توليهم السلطة. لقد قامت حدتو، بإيحاء من المفهوم التخطيطى البارع لكوريل الذى أعطى أولوية للكفاح ضد الحركة الاستعمارية البريطانية، بتأييد انقلاب الضباط الأحرار ومجلس قيادة الثورة الذى قاموا بتأسيسه تعبيرا عن «الحركة الديمقراطية الوطنية»(٢٢). ولكن هذا الأمر لم يعف أعضاء حدتو من الاعتقال والتعذيب فى سجون جمال عبد الناصر فى معظم الاثنىْ عشر عاما التالية.

تعقد وضع كوريل فى حدتو أكثر فى نوفمبر ١٩٥٢ عندما قام الحزب الشيوعى الفرنسى بالطعن فى إخلاصه وصدقه عن طريق الإشارة ضمنيا إليه فى مسألة «مارتى» - مؤامرة ستالينية متأخرة هدفت إلى التخلص من «اليمينيين» (أى هؤلاء الذين استمروا فى مساندة جبهة شعبية رغم الحرب الباردة شديدة الحدة) الموجودين فى قيادة الحزب الشيوعى الفرنسى والأحزاب الشيوعية الأخرى. كانت القضية ضد كوريل قائمة على أساس أدلة ثانوية والتعريض به. وربما يكون قرار الحزب الفرنسى بمهاجمته عن طريق التلميح يعود إلى تأثير المعارضين لكوريل بين المهاجرين المصريين المنضمين فعليا إلى الحزب الشيوعى الفرنسى وكراهيتهم لطرقه غير التقليدية أو استنكارهم لحدتو وتأييد كوريل للضباط الأحرار فى معارضة للتوجه الفكرى للاتحاد السوفيتى. وفى ظل المعايير السائدة للاتجاه التقليدى الستالينى، أدى انتقاد الحزب الشيوعى الفرنسى المستتر لكوريل إلى جعله شخصاً منبوذًا سياسيا. لقد بدا أن شكوك نقاد كوريل المزمنين قد ثبتت، حتى إن بعضا ممن عرفوه جيدا واتبعوا زعامته أخذوا الآن يبعدون أنفسهم عنه. كما أن هؤلاء الذين عارضوا كوريل لم يعودوا بحاجة إلى الجدال أكثر من ذلك بأن المشكلة التى تكمن فيه وفى جماعة روما هى أنهم كانوا يهودا مؤيدين لتقسيم فلسطين بحماس أكثر مما باستطاعة أى مثقف عربى أن يجاهر به - وهى حجة من الممكن أن تعرض مؤيديها إلى تهم متعلقة بمعاداة السامية أو عدم الالتزام بالحركة الدولية التعاونية. والآن كان كافيا ومقنعا القول بأن الحركة الشيوعية الدولية أصبحت تنظر إلى كوريل على أنه

عنصر مشكوك فيه وأنه ينبغي تجنبه لذلك السبب. (مسألة مارتي تعود إلى قيام الحزب الشيوعي الفرنسي في ١٧ سبتمبر ١٩٥٢ بإزاحة «أندريه مارتي» و«شارل تيلو» من مناصبهما القيادية في الحزب رغم كونهما زعيمين يمينيين بارزين؛ نظرا لأن مارتي كان زعيم تمرد أسطول البحر الأسود في عام ١٩١٩، على حين كان تيلو زعيم الجماعات المؤيدة للحزب الشيوعي الفرنسي أثناء الحرب. وقد تمت تلك الإزاحة بإيحاء من فرانسوا بيلو عضو المكتب السياسي للحزب وموريس ثوريز السكرتير العام للحزب، حيث كانا يساريين متطرفين يؤمنان بمحاربة الطبقة الوسطى الرأسمالية الفرنسية وبالكفاح من أجل هيمنة الاشتراكية، وقد كانا عائدين من الاتحاد السوفيتي منذ قليل حيث طلب منهم الحزب الشيوعي السوفيتي تطهير حزبهم من الزعماء اليمينيين في ظل اشتداد حدة الحرب الباردة بين المعسكرين الشيوعي والرأسمالي، وقد تم توريط كورييل في هذه القضية من خلال القول بأن مارتي الذي استضافته عائلة كورييل بمنزلها بالقاهرة في عام ١٩٤٣ أثناء رحلته من موسكو إلى الجزائر قد التقى هناك بقريب لهم ميال إلى التروتسكية (فكرة ليون تروتسكي المعارض لستالين).

ورغم الاستهجان الذي أحاط بكورييل، ظلت جماعة روما مقتنعة ببراءته، كما استمرت تعمل تحت قيادته. كذلك قام أعضاء في الجماعة غير كورييل بتمثيل حدتو في اجتماعات منظمات الجبهة الشعبية(*) المختلفة التابعة للحركة الاشتراكية الدولية، مثل الجمعية الدولية للقانونيين الديمقراطيين والاتحاد العالمي للنساء الديمقراطيات والاتحاد العالمي للشباب الديمقراطي ومجلس السلام العالمي. وعندما غيرت حدتو توجهها في أواخر عام ١٩٥٣ وهاجمت نظام حكم الضباط الأحرار، امتثلت جماعة روما لهذا التغير، رغم اختلاف كورييل الشخصي مع السياسة الجديدة، وقامت بتوزيع كتيبات موقعة من الجبهة

(*) فكرة الجبهة الشعبية تبنتها الحركة الاشتراكية الدولية من عام ١٩٣٦ إلى عام ١٩٤٨ بهدف قيام الأحزاب الشيوعية في جميع أنحاء العالم بتأسيس منظمات غير شيوعية ذات قاعدة عريضة من الأعضاء كي تتحد مكونة جبهة شعبية لمحاربة الفاشية وغيرها من أشكال الحكم القمعية.

الديمقراطية الوطنية المصرية (التى كانت حدتو تشارك فيها) تهاجم فيها الحكومة المصرية وذلك أثناء انعقاد اجتماع مجلس القانونيين الآسيويين، وبالمثل فى مؤتمر باندونج للدول الآسيوية والأفريقية فى عام ١٩٥٥[٢٣]. لم يستطع أعضاء حدتو المقيمون فى مصر حضور هذه الاجتماعات دون إلقاء القبض عليهم عند عودتهم إلى أرض الوطن؛ ولذا لم يكن هناك اعتراض على تمثيل جماعة روما للمنظمة بهذه الطريقة.

لكن أعضاء حدتو فى مصر قد اعترضوا بالفعل عندما استغلت جماعة روما هذه الاجتماعات للاتصال بالحزب الشيوعى الإسرائيلى والدعوة إلى إجراء حوارات تهدف إلى حل الصراع العربى الإسرائيلى. كانت هذه المجهودات متوافقة مع التوجه الفكرى الشيوعى المقبول بشكل عام، الذى أكد على صحة قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة الصادر فى نوفمبر ١٩٤٧، والقاضى بتقسيم فلسطين إلى دولة عربية وأخرى يهودية، كما اعترف بحق تقرير المصير الوطنى لكل من الطائفتين اليهودية والعربية فى فلسطين تحت الانتداب. لكن الشيوعيين المقيمين بمصر لم يشعروا بالحاجة إلى إجراء اتصال مباشر مع الإسرائيليين، حتى لو كان ذلك مع إسرائيليين شيوعيين حيث يوجد توافق أساسى معهم بشأن الكثير من الأمور. ونظرا لأن الصراع مع إسرائيل قد اشتدت حدته، فإن الدعوة إلى سلام عربى إسرائيلى أصبحت أقل أهمية.. وبالمثل أقل إمكانية بالنسبة لهم.

ومن أواخر عام ١٩٥٤ فصاعداً، أصبح نظام حكم عبد الناصر ملتزما بشكل متزايد بفكرة القومية العربية. وقد نظرت الحركة الشيوعية الدولية فى البداية إلى حركة الوحدة العربية على أنها مخطط يحظى برعاية بريطانية هدفه الحفاظ على وجود استعمارى فى العالم العربى. لكن بحلول عام ١٩٥٤، بدأ الشيوعيون المصريون والعرب تبنى هذا التوجه كتعبير عن حركة مناهضة للاستعمار. وفى أواخر عام ١٩٥٥، ونظرا لمصادقة عبد الناصر على مبدأ «الحياد الإيجابى» فى مؤتمر باندونج والعلاقات الوثيقة التى أقامها عبد الناصر مع قادة الصين والهند ويوغوسلافيا وإعلان عزم مصر على شراء سلاح من تشيكوسلوفاكيا، قامت

الحركة الشيوعية بإعادة النظر فى معارضتها للنظام الحاكم. كان التقارب بين الشيوعيين والنظام الحاكم يعتمد فى المقام الأول على تبنى عبد الناصر لسياسة خارجية مناهضة للاستعمار، والتى كانت - فى أسلوب الخطاب الناصرى - مساوية تقريبا لتبنيه للقومية العربية. ونظرا لإدراك الشيوعيين لشعبية وقوة هذا الأسلوب الخطابى، فقد تبنوه بالمثل مع بعض التحفظات الصريحة الضعيفة للغاية بشأن الطبيعة غير الديمقراطية لنظام حكم عبد الناصر وتحريمه للإضرابات وجهوده للسيطرة على قيادة الحركة النقابية المهنية ورفضه السماح بنشاط سياسى شيوعى علنى. وقد تم اعتبار هذه الأمور مشاكل ثانوية نظرا لأنه، طبقا للاتجاه الماركسى التقليدى السائد، كانت مساهمة أى شىء فى الكفاح ضد الحركة الاستعمارية يُنظر إليها على أنها مساهمة فى انتصار الطبقة العاملة الدولية.

وفى فترة الأربعينيات، كان يتم قبول اليهود فى الحركة الشيوعية على أساس التزام مشترك من الوطنية المصرية المحلية. لقد كان أمراً إشكاليًا، لكنه ليس غير معقول أن يُعتبر اليهود مصريين. وحتى قبل عام ١٩٤٨، كانت التسمية «يهودى عربى» غير مألوفة؛ وبعد تأسيس دولة إسرائيل، أصبح من غير المتصور النظر إلى اليهود على أنهم عرب. وعندما مالت بؤرة ولاء المصريين السياسى نحو العالم العربى، وأصبحت العروبة تعنى تجسيدا لجوهر مناهضة الاستعمار، أدى التوتر بين العروبة والآخر المقابل لها - وهو إسرائيل - إلى ازدياد صعوبة العيش المشترك بين اليهود وغير اليهود فى نفس الحركة السياسية أو، بالفعل، فى نفس الدولة. لقد فشلت جماعة روما فى الرد بشكل كافٍ على هذا التطور، واستمرت فى العمل على نفس النمط السابق.

إن التقارب بين الاتجاهات الشيوعية المختلفة والنظام الحاكم قد شجع تحركًا موازيًا نحو الوحدة داخل الحركة الشيوعية المتعددة الأحزاب بشكل كبير. وفى فبراير ١٩٥٥، قامت حدتو وست منظمات انقسمت عنها فى السابق بالاندماج لتكوين الحزب الشيوعى المصرى الموحد. كانت صلة المهاجرين اليهود منقطعة بشكل تام برفاقهم فى مصر فى ذلك الوقت، حتى إنهم علموا بهذا التطور من

أصدقاء فى الحزب الشيوعى السودانى. ولقد ساندوا هذا التحرك نحو الوحدة الشيوعية، لكن حماسهم قد أصابه الوهن نظرا لأنه، بناء على أحد شروط الوحدة، أصر شركاء حدتو على تعليق عضوية كورييل بالحزب الجديد على ضوء الشكوك التى ثارت حوله فى مسألة مارتى. كما تم كذلك تعليق عضوية أربعة أعضاء فى الحزب الجديد بسبب كونهم معروفين بعلاقاتهم الوثيقة بكورييل.

وبالرغم من أن جماعة روما قد نظرت إلى أفعال الحزب الشيوعى المصرى الموحد على أنها «استسلام للحركة القومية الخاصة بالطبقة الوسطى الرأسمالية»، فإنها استمرت تعمل كفرع للحزب، حيث قامت ثانية بمضاعفة جهودها للترويج لوجهات نظر الحزب الجديد عن طريق نشر ترجمة فرنسية لصحيفة الحزب العربية السرية المسماة بـ «كفاح الشعب»، وكذلك نشرة عربية شهرية عنوانها «كفاح شعوب الشرق الأوسط»، (التى كان يصدرها الحزب الشيوعى المصرى الموحد)، فى حين استمرت الجماعة فى إصدار نشرتها الفرنسية الشهرية تحت عنوان «أنباء مصر»، والتى الآن «يقوم بنشرها الحزب الشيوعى المصرى الموحد». وفى يوليو ١٩٥٦، تمت إعادة العضوية الحزبية لكورييل والأربعة الآخرين الذين تم تعليق عضويتهم معه. كما استعاد كورييل مقعده فى اللجنة المركزية بعد حرب ١٩٥٦.

لقد شعرت الجماعة اليهودية المهاجرة أن الحزب الشيوعى المصرى الموحد قد قام بشكل جائر بإصدار عقوبات على قائدها لأنه كان يهوديًا ولأنه كان يعتبر أجنبيًا. وبالرغم من أن أعضاء الجماعة حافظوا على ثقتهم بكورييل، فإنهم لم يقوموا بانتهاك قواعد النظام اللينينى واستمروا فى تأييد التوجه الفكرى للحزب، وعبروا عن اختلافاتهم فى الرأى من خلال القنوات الداخلية. ومن الواضح أنهم اعتقدوا أن أفضل طريقة لإقناع رفاقهم بولاء كورييل (وكذلك ولائهم) هو أن يظلوا مخلصين وأن يرتبطوا حتى بشكل أوثق بمصر والحزب الشيوعى المصرى الموحد. لقد شهد العامان ١٩٥٥ - ١٩٥٦ ذروة النشاط السياسى لجماعة روما، كما أن شروع أعضائها فى إصدار مطبوعة عربية،

بالرغم من عمرها القصير، يوحي بأن الجماعة قد بذلت مجهودا لتكيف نفسها مع المد المتصاعد للعروبة.

لقد تبنى مؤتمر باندونج للدول الآسيوية والأفريقية المنعقد فى عام ١٩٥٥ قرارا يدعو إلى تسوية سلمية للصراع العربى الإسرائيلى على أساس اعتراف عربى بإسرائيل مقابل انسحاب إسرائيلى إلى الحدود المخصصة للدولة اليهودية طبقا لخطة التقسيم الصادرة عن الأمم المتحدة فى عام ١٩٤٧ . ولقد صادقت مصر على هذا القرار، وكذلك فعلت الدول العربية الأخرى المشاركة فى مؤتمر باندونج. وطبقا لبعض الروايات، أخذ عبد الناصر بنفسه زمام المبادرة فى هذا الأمر. إن يوسف حلمى - وهو محام مصرى مسلم والأمين العام لمنظمة مؤيدى السلام المصرية - قد رأى فى هذا القرار لحظة مناسبة للضغط من أجل حل الصراع العربى الإسرائيلى[٢٤]. ولذا تبنى تدبيرا يدعو فيه عبد الناصر إلى مواصلة الالتزام الذى تعهد به فى ذلك الصدد فى باندونج باستعمال أية مبادرة دبلوماسية مناسبة. وبشكل متزامن، خاطب حلمى الشعب الإسرائيلى ودعاه إلى القيام برد إيجابى على قرار باندونج، والذى اعتبره دليلاً على رغبة العرب فى التعايش السلمى مع إسرائيل.

قامت جماعة روما بدعم مجهودات يوسف حلمى، كما توحدت معها من كل قلبها. وبالرغم من أن حلمى لم يكن عضوا بالحزب عندما شرع فى هذه المبادرة، إلا أن محتوى اقتراحاته كان متماشيا مع التوجه الفكرى للحزب الشيوعى المصرى الموحد. ولكن كانت لغته الخطابية مهادنة لإسرائيل بشكل أكبر بكثير من لغة الحزب. ولذا شعر بعض أعضاء الحزب المقيمين بمصر بالضيق من جراء مساندة جماعة روما ليوسف حلمى، وطالبوا بطرد الجماعة من الحزب لذلك السبب. وبالرغم من عدم اتخاذ أية خطوات فى هذا الاتجاه، إلا أنه مرة أخرى أثار بعض الشيوعيين المصريين الشك فى أن رفاقهم اليهود ربما كانوا أكثر تعاطفا مع إسرائيل بشكل غير لائق حسبما كانوا يشعرون، خاصة فى ظل سياق التقارب العام بين الشيوعيين ونظام حكم عبد الناصر، الذى - بالرغم من اشتراكه بالفعل فى

اتصالات دبلوماسية سرية غير مباشرة مع إسرائيل قبل وبعد مؤتمر باندونج. لم يرغب فى القيام بمبادرة عامة لمتابعة تنفيذ قرار باندونج بشأن الصراع العربى الإسرائيلى.

أزمة السويس وما ترتب عليها

عندما أعلن عبد الناصر تأميم قناة السويس فى ٢٦ يوليو ١٩٥٦، ردت جماعة روما بحماس وطنى شديد. قامت الجماعة بالدفاع عن شرعية فعل الحكومة المصرية، كما قامت كذلك باستعمال معارفها الأوروبيين لمحاولة إقناع القادة الفرنسيين والبريطانيين بحل نزاعهما مع مصر سلميا. وعندما قضى الأمر، انحاز كورييل إلى مصر ضد فرنسا. وقبل عشرين يوما من الغزو الإنجليزى الفرنسى الإسرائيلى لمصر فى ٢٩ أكتوبر ١٩٥٦، حصل على نسخة من خطة الهجوم وأرسلها إلى عبد الرحمن صادق، الملحق الصحفى المصرى فى باريس. اطلع عبد الناصر على الخطة، لكنه ظن أن الفكرة غريبة للغاية إلى حد أنه لا يمكن التفكير فيها بجدية. وبعد حرب السويس/ سيناء، عمل كورييل بجد لإصلاح العلاقات المتضررة بين مصر وفرنسا. كان ثروت عكاشة، الملحق العسكرى المصرى فى باريس، مدركا لمجهودات كورييل، وطلب من عبد الناصر أن يعيد إليه جنسيته المصرية اعترافا بنشاطه الوطنى، لكن تم صده بجفاء(٢٥).

بالرغم من هزيمة مصر العسكرية، برز عبد الناصر من أزمة السويس كزعيم بطولى للوحدة العربية المناهضة للاستعمار. أصبح كل الشيوعيين المصريين الآن مساندين كليا للسياسة الخارجية للنظام الحاكم، وقد أدى تقاربهم مع هذا النظام إلى تشجيع الحركة المنقسمة على توحيد صفوفها. اشتملت أول مرحلة من التوحيد على الاندماج بين حزب الراية والحزب الشيوعى المصرى الموحد (المكون بشكل واسع من منظمة حدتو السابقة) لكى يكوّنا الحزب الشيوعى المصرى المتحد فى يوليو ١٩٥٧ . وكشرط من شروط الوحدة، أصر حزب الراية على استبعاد اليهود من قيادة الحزب الجديد، وكذلك حل جماعة روما.

لم يكن لاستبعاد اليهود من القيادة أية أهمية عملية لأنه، باستثناء كورييل، لم يعد هناك أى قادة يهود فى الحزب الشيوعى المصرى الموحد؛ كما لم يكن هناك قط أى يهود على الإطلاق فى حزب الراية. وبهدوء أصبح الأعضاء اليهود فى الحزب الشيوعى المصرى الموحد مجرد أعضاء عاديين فى الحزب الشيوعى المصرى المتحد. كان حل جماعة روما مسألة أكبر فى الأهمية، لكن ردا على طرح حزب الراية لهذا المطلب، تنفس بعض أعضاء الحزب الشيوعى المصرى الموحد (خاصة هؤلاء الذين لم يكونوا يعرفون كورييل شخصيا فى السابق كأعضاء فى حدتو) بالارتياح. وحتى أتباع كورييل فى مصر أدركوا أنه كان هو والمهاجرون اليهود فى باريس هدفا سهلا للحكومة وآخرين الذين قاموا بمهاجمة الشيوعيين المصريين بوصفهم صهاينة وعملاء لإسرائيل. لذلك، كما عبَّر رفعت السعيد والمؤيد لحدتو عن هذا الأمر، فإن بعض أعضاء الحزب الشيوعى المصرى الموحد «كانوا أيضا مسرورين من هذا القرار [بطرد كورييل ومجموعة روما]، بالرغم من أنهم لم يكونوا يرغبون فى تحمل مسئوليته»(٢٦).

إن هؤلاء الذين سعوا إلى قطع روابط الحركة الشيوعية المصرية بكورييل وكل ما كان من المفترض أن يمثله قد حازوا مساندة دولية ضخمة لفعل ذلك. فنظرا لتعليمهم الفرنسى، منح الحزب الشيوعى الفرنسى سلطة كبيرة للكثير من الشيوعيين المصريين. ولم يكن أحد منهم أكثر قربا من الحزب الفرنسى كزعيمى حزب الراية، وهما فؤاد مرسى وإسماعيل صبرى عبد الله، اللذان كانا عضوين فى الحزب الشيوعى الفرنسى و«جماعة المصريين فى باريس» التابعة له عندما كانا طالبين فى أواخر فترة الأربعينيات وأوائل الخمسينيات. وهكذا كانت شروط حزب الراية للوحدة تحمل ثقلا عقائديا ضخما، رغم حقيقة أن هذا الحزب كان أصغر الاتجاهات المشتركة فى مناقشات الوحدة. وفى أكتوبر ١٩٥٧، قام المكتب السياسى للحزب الشيوعى المصرى المتحد بإخبار جماعة روما أنه قد تم حلها.

وفى نفس الوقت، استمرت مناقشات الوحدة مع الطرف الثالث، الذى

أصبح الآن أكبر جماعة شيوعية، وهو حزب العمال والفلاحين الشيوعى، والذى كانت نواته جماعة الفجر الجديد السابقة. كان كل من يوسف درويش وأحمد صادق سعد عضوين فى اللجنة المركزية لهذا الحزب. وكان المطلب الخاص بمنع اليهود من القيادة سيعنى استبعادهما من اللجنة المركزية للحزب المتحد الجديد، والذى فيما عدا ذلك سيكونان بلا شك عضوين به. وعلى الرغم من احتجاجات الكثير من أعضائه، قبل قادة حزب العمال والفلاحين الشيوعى شروط الوحدة. وهكذا، عندما تم تأسيس الحزب الشيوعى المصرى المتحد فى ٨ يناير ١٩٥٨، لم تتضمن اللجنة المركزية أى يهود، رغم أن العديد من اليهود ظلوا أعضاء حزبيين عاديين به. كذلك تم استبعاد المهاجرين اليهود فى باريس من عضوية الحزب الجديد فى نفس الوقت الذى تم إخبارهم فيه بأن مساهماتهم المالية ستظل موضع ترحاب.

كان هناك احتجاج ضئيل على هذا الإجراء فى مصر؛ فقد كان الأعضاء اليهود السابقون فى حزب العمال والفلاحين الشيوعى، وهم أحمد صادق سعد ويوسف درويش وريمون دويك، يبغضون كورييل جزئيا بسبب أنهم اعتبروه متعاطفًا بشكل زائد عن الحد مع الصهيونية. كما كانوا مسرورين لرؤيته هو وجماعة روما مستبعدين من الحزب الجديد. ولم يكن أحد من اليهود الآخرين الذين انضموا إلى الحزب الشيوعى المصرى المتحد ذا نفوذ كاف لتسجيل احتجاج جدى. كما أن الالتزام العام بأولوية مشروع التحرير الوطنى المناهض للاستعمار قد تسبب فى إضعاف الآراء النقدية التى ربما كانت ستبرز بشأن معنى وعواقب هذا المسار من الأفعال.

لقد نظرت جماعة روما إلى هذه القرارات على أنها استسلام للعنصرية. ويوضح خطاب مفصل من جماعة روما إلى المكتب السياسى أن احتجاجات الشيوعيين المقيمين بمصر على نشاطاتها الداعمة لسلام عربى إسرائيلى كانت أحد العناصر التى دفعت إلى المطالبة بحلها(٢٧). وهكذا، فى ختام مسيرتهم فى الحركة الشيوعية المصرية، ألمح المهاجرون اليهود فى باريس إلى أنه كان هناك خلاف

سياسى بينهم وبين الشيوعيين المصريين الآخرين بشأن مسألة الصراع العربى الإسرائيلى. إن معظم الشيوعيين غير اليهود كانوا أقل اهتماما بكثير من كورييل وجماعة روما بحل الصراع العربى الإسرائيلى، ويعود ذلك جزئيا إلى أن مطالبة الحكومة المصرية باتخاذ مبادرات جريئة فى هذا الأمر سوف تؤدى إلى المخاطرة بإحداث صدع فى العلاقة مع عبد الناصر والحركة القومية الوحدوية العربية التى كانت تنظر إليه كقائد لها. والاعتراف بهذا الخلاف السياسى كان سيثير علامة استفهام حول هوية أعضاء جماعة روما كمصريين لأنه يمكن بسهولة اعتباره متعلقًا بالأصل العرقى أو عدم الحماس للحركة القومية الوحدوية العربية، فيمكننا من هنا إظهار التوافق بين الحركة الصهيونية والحركة الاستعمارية. كان ادعاء جماعة روما بأن قرار استبعاد اليهود من الحزب يشكل عنصرية يبدو صالحا طبقا لمعايير الحركة الشيوعية الدولية. لكن القضية كانت أكثر تعقيدا من ذلك، ولم يكن لدى جماعة روما الموقف السياسى ولا الأدوات التحليلية الكافيان لإجراء مناظرة سياسية شاملة بشأن هذا الأمر.

كانت ادعاءات جماعة روما بأنها جزء شرعى من مصر تُفَنَّد ليس فقط من جانب النظام الحاكم الذى عارضته، ولكن كذلك من جانب أقرب حلفائها السياسيين. كان هذا نتيجة للتقارب بين الحركة الشيوعية والنظام الحاكم وقبول الشيوعيين بحزمة الأفكار والآراء الخاصة بحركة الوحدة العربية. وحيث إن تلك الحزمة قد تم نقلها إلى جماعة روما، فإن هذا كان يعنى أن اليهود لا يمكن أن يكونوا عربا. إن شكل الهوية الوطنية المصرية الذى تبناه المشروع الناصرى المناهض للاستعمار قد وضع الشيوعيين اليهود المصريين فى الموقع الذى عرّف إدوارد سعيد على أنه «بالضبط خلف محيط ما تشكله الحركة القومية على أنه الأمة، على الحدود التى تفصلنا» نحن «عما هو غريب» فى «الأرض الخطرة الخاصة بعدم الانتماء»(٢٨).

وبعد أقل من عام على طرد جماعة روما من الحركة الشيوعية المصرية واندماج اتجاهاتها الكبرى، انقسم الحزب الشيوعى المصرى إلى حزبين: الحزب الشيوعى

المصرى، والحزب الشيوعى المصرى-حدتو. إن عودة ظهور حركة حدتو بدون أى يهود فى قيادتها يوحى بأن يهودية كورييل وقادتها التاريخيين الآخرين لم تكن مسئولة فى المقام الأول عن الانشقاق الحزبى الدائم فى الحركة الشيوعية المصرية، كما كان يتهمها بعض من معارضيها. وبعد شهور فقط، فى ليلة ١ يناير ١٩٥٩، قام نظام حكم عبد الناصر بشن حملة اعتقالات جماعية توجت بسجن كل الشيوعيين النشطين تقريبًا وآخرين كثيرين. ولقد جرت مناظرات عقائدية حادة فى السجن نتج عنها قيام معظم الشيوعيين بمساندة السياسات الاشتراكية العربية التى تبناها عبد الناصر فى أوائل الستينيات. إن تضييق فجوة الخلافات مع النظام الحاكم وتعميق العلاقة بين مصر والاتحاد السوڤيتى قد أديا إلى إطلاق سراح الشيوعيين من محبسهم فى عام ١٩٦٤. وبعد مرور عام، تم حل كل من الحزبين الشيوعيين الرئيسيين.

البداوة السياسية

أدت وفاة الشيوعية كقوة سياسية منظمة فى مصر إلى إكراه أعضاء جماعة روما السابقة على إعادة توجيه هوياتهم والتزاماتهم السياسية. وبالرغم من المعاملة المتعجرفة التى تلقوها من رفاقهم فى مصر، فإن أعضاء الجماعة السابقة ساهموا بإخلاص بمبالغ كبيرة من المال كى يدعموا أعضاء الحزب المسجونين ويقوموا بأعمال دعائية لجذب انتباه العامة إلى محنتهم[٢٩]. على أية حال، لم تكن تلك الأفعال المعبرة عن التضامن والتراحم، رغم كونها مثيرة للإعجاب والاحترام فى ذات نفسه، بديلا كافيا على المدى الطويل للمستوى العالى من الالتزام والارتباط السياسى الذى جربه أعضاء جماعة روما عندما كانوا يشكلون فئات منضبطة فى الحركة الشيوعية المصرية. وقد قاموا كذلك بتأجيل مخاطبة مسألة الهوية العرقية الخاصة بهؤلاء الذين التزموا بهم. وحيث إنهم قد كرسوا جهودا كبيرة لإظهار مصريتهم، فإن أعضاء جماعة روما لم يستطيعوا على الفور أن يصبحوا فرنسيين. وحيث إنهم أصروا على أن يهوديتهم كانت أمرا ذا أهمية ضئيلة، فلم يكن من

السهولة بمكان أن يصبحوا يهودا بالمثل. وهكذا كان أعضاء الجماعة، بالإضافة إلى العديد من الشيوعيين اليهود المصريين السابقين الآخرين في فرنسا، مجبرين على ابتكار شخصيات ثقافية وسياسية من شظايا هوياتهم المصرية واليهودية والفرنسية المنتزعة من موضعها الآن بشكل دائم.

اتخذ هنرى كورييل الخطوة الأولى فى هذا الاتجاه في نوفمبر ١٩٥٧ عندما شرع هو وبعض أعضاء جماعة روما ـ وفى البداية كانوا روزيت كورييل وجويس بلو وديدار روسانو ـ فوزى ـ فى العمل مع شبكة دعم للثورة الجزائرية يقودها فرانسيس جينسون(*). وكان الدعم من وراء الستار تقدمه مؤسسة الطباعة الخاصة بيوسف حزان. وقد قالت روزيت كورييل: «كنا فى قمة الفرح لأننا أصبحنا مرة أخرى مفيدين»(٣٠).

وبحلول عام ١٩٦٠، حل كورييل محل جينسون كقائد لشبكة دعم جبهة التحرير الوطني. ونظرا لعمله في دعم الثورة الجزائرية، ألقى جهاز الأمن الفرنسى القبض على كورييل فى ٢١ أكتوبر ١٩٦٠. ولقد ظل مسجونًا حتى بعد توقيع اتفاقيات إيفيان بشأن الاستقلال الجزائرى فى عام ١٩٦٢. إن الإخلاص والتضحية بالنفس اللتين أبداهما كورييل ورفاقه قد أديا إلى تكوين علاقات حميمة بين المجموعة الصغيرة من اليهود المصريين المتحدثين بالفرنسية المتجمعين حول كورييل وزعماء جبهة التحرير الوطنى من الجزائريين المسلمين. وتعبيرا عن تلك العلاقة، أقامت ديدار روسانو ـ فوزى بعد الاستقلال الجزائرى فى مدينة الجزائر العاصمة وظلت هناك حتى وقوع الانقلاب العسكرى الذى أطاح بأحمد بن بيلا وأتى بهوارى بومدين إلى السلطة في يونيو ١٩٦٥(٣١). وبالإضافة إلى ذلك، تبرع هنرى كورييل بفيلا عائلته، الكائنة بشارع البرازيل بحى الزمالك الراقى بالقاهرة، لحكومة الجزائر المستقلة كى تستعمله كسفارة لها فى مصر. وما زال المبنى يؤدى تلك الوظيفة حتى اليوم.

(*) فيلسوف وناقد أدبى، وأحد تلامذة الفيلسوف الوجودى الفرنسى جان بول سارتر، ومحرر بمجلة الأزمنة الحديثة الأدبية.

وبينما شرعت مجموعة فرعية من أعضائها فى العمل من أجل التضامن مع جبهة التحرير الوطنى الجزائرية فى عام ١٩٥٧، استمرت جماعة روما فى مجملها فى اعتبار مصر ميدان عملها الرئيسى. لقد تحطمت أوهامهم نهائيا فى يناير ١٩٥٩ عندما عادت ديدار روسانو ـ فوزى إلى باريس قادمة من مصر، حيث كانت نشطة فى الحركة النسائية منذ نهاية حرب السويس/ سيناء، وأبلغتهم أن مؤيدى كورييل يريدونه أن يعود. ونظرا لأن معظم زعماء الحزب كانوا فى السجن، فربما قد أعادوا النظر فى قيمة مساهمة كورييل فى الحركة الشيوعية المصرية. وبحلول ذلك الوقت، استنتج كورييل أن دوره فى مصر قد انتهى. وصل أعضاء آخرون فى جماعة روما إلى ذلك الاستنتاج عندما تم طردهم رسميا من الحزب الشيوعى المصرى فى العام السابق. وبالرغم من أن كورييل قد قام بالعمليات الرسمية الأولى بشأن عودته، إلا أنه لم يتعقب هذه الفرصة بإلحاح كى يعود إلى مصر، والتى كان سوف يتشبث بها منذ سنوات قلائل قبل ذلك الوقت(٣٢). وكما يذكر جيلز بيرو: «لقد أدرك ذلك. كانت الهامشية نصيبه.. الطرد من مصر وإيطاليا، الدخول سرا إلى فرنسا، ثم الحصول على إقامة مؤقتة مشروطة.. كانت الهامشية قدره السياسى»(٣٣).

بعد أن نالت الجزائر استقلالها، وسع كورييل من عمله الداعم لجبهة التحرير الوطنى ليصبح عملا تضامنيًا عريضًا من أجل الحركات الثورية المناهضة للاستعمار فى آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. كان لدى العديد من أعضاء جماعة روما السابقة تحفظات بشأن التوسع فى نشاطاتهم السياسية لتشمل العالم بأكمله. لقد كان هناك بعض المنطق والاستمرارية فى العمل من أجل الاستقلال الجزائرى، لكن تحويل الحركة إلى حركة عالمية داعمة لمناهضة الاستعمار قد بدا أمرًا مُسهبًا ويتسم بالمغامرة السياسية بشكل زائد عن الحد(٣٤). انضم إلى كورييل فى هذه الرحلة السياسية الجديدة بعيدا وراء حدود مصر والشرق الأوسط أقرب رفاقه فقط فى جماعة روما، وهم جويس بلو وروزيت كوريل وديدار روسانو ـ فوزى. وقام رفاقهم السابقون بمساندة جهودهم فى ظل ظروف استثنائية. وفى أول مؤتمر لما يسمى بـ «التضامن» تم

عقده في ١ ـ ٢ ديسمبر ١٩٦٢، تجمع حوالى ثلاثين فرداً مختلفين سياسيا واجتماعيا حول قيادة كوريل ـ حيث اشتملوا على رجال دين كاثوليك وبروتستانت وشيوعيين موالين للاتحاد السوفيتي ومغامرين سياسيين، وكان الكثير منهم من المخضرمين في شبكة دعم جبهة التحرير الوطني.

قدمت «التضامن» أماكن إيواء واختباء وخدمات اتصالات ومراسلة ووثائق سفر مزورة ومساعدات طبية وتدريبًا مخابراتيًا وعسكريًا للكثير من الحركات الثورية المناهضة للاستعمار والمعارضة في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. وكان من بين المستفيدين من خدمات «التضامن»: الحركة الشعبية لتحرير أنجولا وجبهة تحرير موزمبيق ومنظمة المؤتمر الوطني الإفريقي في جنوب إفريقيا ومنظمة اتحاد زيمبابوي الشعبي الإفريقي والجبهة الثورية الأرجنتينية وحركة الطليعة الثورية الشعبية في البرازيل وحركة اليسار الثوري في شيلي وقوات المتمردين المسلحة في جواتيمالا والحزب الديمقراطي الكردستاني والأحزاب الشيوعية في هاييتي (جمهورية في أمريكا اللاتينية تقع في شمال البحر الكاريبي وإلى الشرق من كوبا) والعراق وإسرائيل (حزبي ماكي وراكاح) والمغرب والسودان وجزيرة ريونيون (جزيرة تابعة لفرنسا في جنوب المحيط الهندي).

ورغم أن «التضامن» قد كرست معظم جهودها لقضايا خارج الشرق الأوسط، فإن كورييل قد برر فاعليته من خلال مصر، حيث قال في ذلك: «أنا، لقد بدأت في مصر. لا يمكنك أن تتصور كم هو صعب أن تبدأ من الصفر، وأن تضطر إلى تعلم كل شيء. إن المرء يفقد الوقت. إن المرء يرتكب أخطاء. لماذا لا ندع الآخرين يستفيدون من الخبرات المكتسبة؟ أنت ترى أن باستطاعتك تعليمهم الكثير»[٣٥]. لقد حافظت «التضامن» على صلة شرق أوسطية هامة أخرى، حيث كانت الحكومة الجزائرية تقوم بتمويلها منذ استقلال الجزائر حتى انقلاب هواري بومدين في يونيو ١٩٦٥[٣٦].

إن تنوع «التضامن» السياسي والاجتماعي، بالإضافة إلى مزيجها المكون من الجانبين الاحترافي والهاوي التآمري وإخلاصها السياسي الحاد لكن الساذج

لناشطيها، وكذلك آراء ومعتقدات كورييل السياسية المركبة وصفاته الشخصية الغريبة، قد أدى بالكثيرين إلى الشك في أن «التضامن» لم تكن ما تدعيه. ظل كل من الحكومة المصرية ورفاق كورييل السابقين في مصر يظنون لفترة طويلة أن كورييل عميل صهيوني. كما رفض الحزب الشيوعي الفرنسي أي شيء له علاقة به. وبالمثل كان الحزب الشيوعي الإسرائيلي، وهو حزب متعنت عقائديا بشكل استثنائي، على مبعدة من كورييل، رغم حقيقة أن كورييل قد حاول مرارا وتكرارا تقديم الشيوعيين العرب واليهود إلى بعضهما البعض، وهو مشروع سانده الحزب الإسرائيلي من حيث المبدأ بشكل كلي.

جذبت مسيرة كورييل السياسية غير المألوفة انتباه الجمهور الفرنسي في عام ١٩٧٦ عندما قامت الصحيفة الأسبوعية الإخبارية لو بوان (النقطة) بتسليط الضوء عليه في موضوع الغلاف، تحت عنوان «رئيس شبكة مساعدة الإرهاب»، والذي كتبه جورج سوفر. اشتمل هذا العرض المملوء بالإثارة على سيرة ذاتية سياسية موجزة لكورييل شابها الخطأ تقريبا في كل جزء من تفاصيلها[٣٧]. كانت مصادر سوفر في داخل مجتمع المخابرات الفرنسية تعتقد أن كورييل «على اتصال دائم بالـ كي جي بي» (المخابرات السوفيتية)[٣٨]. ولقد افترضوا أنه نظرا لمعارضة الاتحاد السوفيتي لاستعمال الجماعات اليسارية للإرهاب، فإنه قد أرسل كوريل لجمع المعلومات عنهم ومراقبتهم وكبح جماحهم.

من المرجح أن معظم الأمريكيين الذين يعرفون اسم هنري كورييل قد صادفوه للمرة الأولى في كتاب «كلير ستيرلنج» تحت عنوان «شبكة الإرهاب: الحرب السرية للإرهاب الدولي»، وهو نص رئيسي في توضيح أسلوب الخطاب المعنيّ بالإرهاب، والذي أصبح مبررا هاما للسياسة الخارجية الأمريكية في عهد ريجان ـ بوش[*]. لقد ربط الإرهاب على نحو ملائم بجانبين شرقيين ـ هما

(*) رونالد ريجان (١٩١١ ـ ٢٠٠٤): رئيس الولايات المتحدة (١٩٨١ ـ ١٩٨٩)، ونائبه جورج بوش الأب (١٩٢٤ ـ   ) الذي خلفه في الرئاسة (١٩٨٩ ـ ١٩٩٣).

الإسلام والشيوعية ـ وقدم فكرة موحدة لسياسة خارجية تعتمد على مواجهة عالمية لإضعافهما من إيران إلى نيكارجوا أثناء الحرب الباردة الثانية. اعتمدت ستيرلنج فى الكثير من معلوماتها على مقال سوفر في لو بوان، المشتمل على كل تفاصيل السيرة الذاتية غير الصحيحة. كما اتفقت مع سوفر فى إيحائه بأن كورييل كان عميلاً لـ «الكى جى بى». لكن الفرضية الأساسية لكتاب ستيرلنج هو أنه كانت هناك مؤامرة هائلة للإرهاب الدولى موجهة من الاتحاد السوفيتى ضد الغرب، وهو المقابل القطبى لتفسير سوفر للدافع وراء استعمال الكى جى بى لكورييل. إن هذا التناقض لم يقلص من أثر شبكة الإرهاب كأساس منطقى للسياسة الخارجية فى عهد ريجان. كما أن المؤمنين بوجود «إمبراطورية الشر» لم يكونوا مناسبين من الناحية المزاجية لفحص افتراضات ستيرلنج بشكل نقدى.

إن سوفريه وستيرلنج وغيرهما من واضعى نظرية المؤامرة المدعية تفسير نشاطات كورييل و«التضامن» والمنظمة التى خلفتها فى منتصف السبعينيات، تحت اسم المساعدة والصداقة، لم يقدموا قط أى دليل يمكن التحقق منه وإثبات صحته لدعم توكيداتهم. لذلك، يجدر بنا أن ننظر بعين الاعتبار إلى إمكانية أن تكون دوافع وأهداف كورييل ورفاقه هى تقريبا ما أعلنوه فى هذا الصدد. ويفسر يوسف حزان ذلك بقوله: «لا تنسَ أن شقاء الشعب المصرى هو الذى قاده [كورييل] إلى السياسة»(٣٩). وربما تكون العوامل التى شكلت شخصية كورييل غريبة الأطوار هى الخليط غير المألوف من إخلاصه للسياسة واستبعاده إلى المنفى وطرده من المجتمع الوطنى الذى كان يرغب بشدة فى أن يكون جزءاً منه، بالإضافة إلى جهوده المتكررة لإعادة خلق هوية شخصية وسياسية حقيقية منزوعة من الفضاء الأصلى الذى بدأ يدرك أنه لن يعود إلى حوزته قط. عندما أخذ إدوارد سعيد يفكر فى تجربته كفلسطينى منفى، لاحظ «أن المنفيين دائما غريبو الأطوار، حيث يشعرون باختلافهم (حتى وهم يستغلون ذلك مرارا وتكرارا). . و هذا عادةً ما يتم تفسيره من خلال عناد لا يمكن تجاهله بسهولة»(٤٠).

اليهود المصريون كوسطاء فى الصراع العربى الإسرائيلى

إن هذا الفصل يمكن أن ينتهى عند هذه النقطة، وبالإمكان بالمثل أن يتعزز التوتر المسرحى فى السرد إذا حدث ذلك. لكن هذا الأمر سوف يؤكد بإفراط على شخصية كورييل ويوحى بأنه نجح فى تحويل هامشيته الاجتماعية إلى رافعة ذات قوة دفع تاريخية من خلال عمل سياسى واعٍ محقق للذات وبطولى بشكل غريب الأطوار. ومن المؤكد أن سمات كورييل الشخصية من عزيمة وإخلاص قد ساهمت فى جعله موضوعًا تاريخيًا فرديًا (وربما حتى، فى النهاية، غير مؤثر بشكل خاص). لكن الأعمال السياسية لكورييل وجماعة روما قد شكلت بالمثل جزءًا من قصة أكبر قام فيها الكثير من اليهود المصريين اليساريين بالعمل كوسطاء بين العرب والإسرائيليين.

إن التكوين الثقافى والسياسى لليهود المولودين فى مصر، الذين تلقوا تعليمهم بالفرنسية، والذين انغمسوا فى العمل السياسى فى عهد الجبهة المتحدة ضد الفاشية، قد استلزم النزوع إلى التعامل بلطف مع الحركات القومية العنيدة غير المتسامحة مع الهويات الثقافية الهجينة والغامضة. ولقد تصرف بعض الأفراد بطريقة بطولية بالفعل فى هذا السياق، لكن أفعالهم قد أصبحت مقيدة بسبب أوضاعهم الجغرافية والثقافية والسياسية المتشكلة تاريخيا. إن عددًا كبيرًا من مثل هؤلاء اليهود المصريين قد اغتنم الفرص والتحديات والمسئوليات المقدمة إليهم نتيجة للخبرات المتناسقة تاريخيا، والتى شكلت هوياتهم الشخصية والسياسية كى يشتركوا فى صيغة ما من الجهود العامة للتوسط فى الصراع العربى الإسرائيلى.

إن الأقسام الباقية من هذا الفصل تتفحص بعضا من هذه النشاطات. كما أن الكثير من السرد فى ما يلى له طبيعة التاريخ الدبلوماسى التقليدى. إن الأحداث هامة ومثيرة وتم تشويهها على نطاق ـاسع بما فيه الكفاية لتبرير مثل هذه المعالجة التقليدية، لكن هذه المخاطر تعيد التأكيد على القوة الدافعة التاريخية البطولية غريبة

الأطوار لأفراد بأعينهم. لذلك، أكرر أن حجتي هي أن شخصيات تاريخية ذات قدرات كامنة على أن تحدث بالطريقة التي حدثت بها قد تكونت وقائعها من خلال ظروف متناسقة تاريخيا. أكثر من ذلك، لقد حدثت بالمثل الكثير من أشكال الوساطة الخاصة الأخرى غير المسجلة. وبالرغم من أني استطعت استعادة آثارها، فربما تكون أهميتها مع ذلك هائلة.

اليهود المصريون في باريس والصراع العربي الإسرائيلي بعد حرب ١٩٦٧

أعادت حرب ١٩٦٧ تشكيل أهمية الصراع العربي الإسرائيلي في الشئون العالمية، كما أعادت قضية فلسطين إلى جدول الأعمال الدولي بعد غياب طويل. في ظل هذه الظروف الأكثر إلحاحا، وجد اليهود المصريون المقيمون في باريس أن تكويناتهم الثقافية والاجتماعية المتشظية والتزامهم بالمذهب الدولي التعاوني السياسي وموقعهم شديد الأهمية في ملتقى طرق أوروبا التحررية المتسامحة قد مكنتهم من أن يعملوا كوسطاء ثقافيين وسياسيين. إن العرب والإسرائيليين الساعين إلى التحرك فيما وراء حدود نقاط الإجماع الوطني الخاص بكل منهم بغرض استكشاف إمكانية الوصول إلى حلول لصراعهما على أساس الاعتراف المتبادل والتعايش السلمي، قد وجدوا لغة مشتركة مع المهاجرين اليهود المصريين اليساريين في باريس الذين كانوا قادرين على العمل بارتياح مع كل اللهجات التي جلبتها معها الأطراف المختلفة إلى هذه المجابهة.

كان ريمون اغيون (المولود في ١٩٢١) من أوائل اليهود المصريين الذين قاموا بمشروع وساطة سياسية وثقافية بعد حرب ١٩٦٧[٤١]. إن اغيون، الذي كان ابن عم هنري كورييل وعضوا في عائلة سكندرية ثرية ذات جنسية إيطالية، قد مارس عملاً سياسيًا موازيًا، رغم أنه كان أحيانا معاديًا، لابن عمه الأكثر شهرة. لقد تلقى تعليمه في مدرسة الاتحاد اليهودي للتربية والتعليم بالإسكندرية، وبدأ مسيرته السياسية بشراء المجلة الجديدة لكي يمكن استعمالها كمنتدى للآراء اليسارية. وأثناء الحرب العالمية الثانية، أسس اغيون وكورييل جمعية الصداقة الفرنسية لمساندة

المقاومة الفرنسية ضد الاحتلال النازى. كانت روزيت كورييل حينئذ موظفة فى المفوضية الفرنسية بالقاهرة. ومن خلال جهودها، تلقت جمعية الصداقة الفرنسية دعمًا ديبلوماسيًا رسميًا وغطاء سياسيًا لتنظيم تعليم ماركسى على هيئة الترويج للوجه التقدمى للثقافة الفرنسية.

ورغم هذا التعاون المبكر، لم يكن اغيون قط مناصرا لكورييل؛ لقد تكونت مسيرتهما السياسية المستقبلية فى تيارين متفرعين من نفس المجرى العريض. غادر اغيون مصر فى عام ١٩٤٥ واتخذ باريس مقرا لإقامته، حيث أقام هناك بشكل مستمر فيما عدا أربعة أعوام فى إيطاليا من ١٩٥٢ إلى ١٩٥٦. لقد عاد لزيارة مصر فقط مرة واحدة، فى عام ١٩٧٠، ولم يحافظ على أية روابط تنظيمية مع الحركة الشيوعية المصرية بعد مغادرته البلاد. وبدلا من ذلك، انضم اغيون إلى الحزب الشيوعى الفرنسى و«جماعة المصريين فى باريس» التابعة له، حيث كان من بين أعضائها فؤاد مرسى وإسماعيل صبرى عبدالله، قائدا حزب الراية فى المستقبل.

وفى أوائل الخمسينيات، تعاون كل من اغيون وعبد الله مع ماكسيم رودنسون(*) فى نشر صحيفة غير حزبية، عنوانها «الشرق الأوسط»، وهى واحدة من أوائل المطبوعات التى قامت على التعاون بين العرب واليهود. كانت صحيفة الشرق الأوسط تقريبا فريدة فى الغرب بعد حرب ١٩٤٨ العربية الإسرائيلية لأنها تحدثت عن الفلسطينيين بوصفهم جماعة قومية، وليس ببساطة على أنهم لاجئون بحاجة إلى مساعدات إنسانية. أوصت الصحيفة بالمثل بالحياد العربى فى الحرب الباردة، وهو موقف سبق مذهب الحياد الإيجابى الذى طوره كل من عبد الناصر ونهرو (١٨٨٩ـ ١٩٦٤، رئيس وزراء الهند ١٩٤٧ـ ١٩٦٤) وتيتو بعد مؤتمر باندونج. لقد انتهى هذا التعاون فى عام ١٩٥١ عندما عاد

(*) (١٩١٥ـ ٢٠٠٤)، مؤرخ وعالم اجتماع ومستشرق فرنسى ماركسى، يهودى من أصل بولندى روسى، عمل كأستاذ للغة الإثيوبية فى الكلية الحرة للدراسات العليا بفرنسا.

إسماعيل صبرى عبد الله إلى مصر، حيث عاود الانضمام إلى فؤاد مرسى، الذى كان قد أسس بالفعل حزب الراية بعد أن استكمل دراسته فى باريس. ظل اغيون نشيطًا فى الحزب الشيوعى الفرنسى أثناء الخمسينيات والستينيات ولم يَتَوَلَّ ثانية أية مسئولية خاصة عن نشاط سياسى فى الساحة العربية الإسرائيلية حتى بعد حرب ١٩٦٧.

وفى أبريل ١٩٦٨، قام رئيس الوزراء الفرنسى السابق بيير مينديس ـ فرانس (١٩٠٧ ـ ١٩٨٢، سياسى يسارى فرنسى من عائلة يهودية سفاردية برتغالية الأصل، تولى عدة مناصب وزارية قبل أن يصبح رئيسا للوزراء فيما بين عامى ١٩٥٤ ـ ١٩٥٥) بنشر مقال فى صحيفة «لو نوفيل أوبسيرفاتور» يدعو فيها إلى تسوية سلمية عربية إسرائيلية على أساس قرار مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة رقم ٢٤٢، وهو الصيغة الدبلوماسية الغامضة بشكل متعمد التى تم تبنيها عند انتهاء الأعمال القتالية فى حرب ١٩٦٧ العربية الإسرائيلية[٤٢]. ورغم أن ميندیس ـ فرانس كان نادرا ما يقوم بتعريف نفسه علانية على أنه يهودى، فقد كان متزوجا من ابنة شقيق سالفاتور شيكوريل، آخر رئيس لطائفة اليهود السفارديم بالقاهرة، ولذا كانت له حصة شخصية ـ وبالمثل سياسية ـ فى حل الصراع العربى الإسرائيلى. وبناء على إلحاح العديد من الأصدقاء العرب، قام اغيون فى ٢٧ أبريل ١٩٦٨ بالكتابة إلى ميندیس ـ فرانس (مستعملا الاسم المستعار فرانسيس لاجاش) موضحا أن الدول العربية المحاذية لإسرائيل قد وافقت بالفعل على تنفيذ قرار مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة رقم ٢٤٢ فى حين لم تقبل إسرائيل بمبدأ إخلاء كل الأراضى العربية التى احتلتها فى عام ١٩٦٧ فى مقابل معاهدات واتفاقيات مع الدول العربية. كان رد ميندیس ـ فرانس على اغيون فاترًا وغير واضح، وسرعان ما غطت أحداث مايو ١٩٦٨ على أية احتمالات كان يمكن أن يسفر عنها هذا التبادل الفكرى[٤٣].

إن بعضا من نشاطات هنرى كورييل الثانوية تقريبا فى منتصف الخمسينيات قد اكتسبت أهمية جديدة فى ظل ظروف ما بعد عام ١٩٦٧. بعد فترة وجيزة من

شروع كورييل فى العمل لمساندة الثورة الجزائرية، قام آموس كينان، وهو صحفى إسرائيلى كان طرفًا صغيرًا فى المناقشات العربية الإسرائيلية فى باريس والتى تولدت عن مبادرة السلام الخاصة بيوسف حلمى فى عام ١٩٥٥، بتقديمه إلى يورى أفنيرى(*)، محرر المجلة الإسرائيلية الأسبوعية المهاجمة للمعتقدات والمؤسسات التقليدية المسماة بـ «ها ـ اولام ها ـ زيه» (هذا العالم). وقد شرح كورييل لأفنيرى أنه إذا قام الإسرائيليون بالمساندة النشطة للنصر المحتوم لجبهة التحرير الوطنى الجزائرية، فحينئذ ستكون الجزائر أول صديق لإسرائيل فى العالم العربى وستتمكن من التوسط بين إسرائيل ومصر. وبناء على نصيحة كورييل، قام أفنيرى وكينان ورفاقهما ـ «ناتان يالين ـ مور» و«ماكسيم غيلان» و«شالوم كوهين» ـ بتأسيس اللجنة الإسرائيلية لجزائر حرة(٤٤).

إن الجذور السياسية التاريخية لهذه الدائرة كانت على هامش المجتمع والسياسة الإسرائيلية ـ الممثلة فى إيتزيل (إرجون، أو المنظمة العسكرية الوطنية) وليحى (عصابة شتيرن، أو المقاتلون من أجل حرية إسرائيل)، كمعارضة للحركة الصهيونية العمالية المسيطرة. وحتى فى هذه الدوائر المنشقة، فإن منحنى مسارها كان متميزا بسبب أنها لم تنضم إلى حزب حيروت أو خليفته، حزب الليكود، مثلما فعل قائدا إيتزيل وليحى، وهما مناحم بيجين ويتزاك (إسحاق) شامير، والكثير من أتباعهما. وفى الخمسينيات، كانا المحركين لـ «العمل السامى»، وهو تعبير سياسى عن الحركة الكنعانية، التى أوصت بأن يقوم الإسرائيليون المتحدثون بالعبرية بقطع روابطهم بالشتات اليهودى وأن يندمجوا فى الشرق الأوسط كسكان محليين فى المنطقة على أساس تحالف مناهض للاستعمار مع السكان العرب الأصليين. كانت مجلة أفنيرى ذات شعبية بين المغرمين بالمواد الإباحية الخفيفة (التى تُظهر عراة مثيرين جنسيا دون إظهار الأعضاء التناسلية أو الأفعال

(*) يورى أفنيرى، (١٩٢٣ ـ)، يهودى ألمانى الأصل، وصحفى وناشط سلام مثير للجدل، ومقاتل فى حرب ١٩٤٨، وعضو بالكنيست فى الستينيات والسبعينيات، وقد أصبح فيما بعد يساريا وأسس حركة «كتلة السلام» التى يترأسها حتى الآن.

الجنسية ذاتها) والصحافة التى تحقق فى فضائح المشاهير والأفكار الثقافية السياسية الطليعية. لكن فى ذروة حكم الماباى وتركيز السلطة فى يد الدولة طبقا لأسلوب «بن-جوريون»، لم يكن باستطاعة المبادرات الصادرة عن تيار بعيد تماما عن الاتجاه الصهيونى العمالى السائد فى السياسة والثقافة الإسرائيلية أن تثمر نتائج عملية. إن الاتصالات التى حدثت بين اليهود الإسرائيليين وجبهة التحرير الوطنى الجزائرية، والتى توسط فيها كورييل، كانت ذات وضع تاريخى بوصفها بداية جديدة للحوار بين العرب والإسرائيليين الساعين إلى التعايش السلمى على أساس المساواة فى الشرق الأوسط، رغم تعليق هذا الحوار فى الأكثر خارج صفوف الحزب الشيوعى الإسرائيلى منذ عام ١٩٤٨. ولكن هذه الاتصالات لم تُستثمر إلا من خلال التطورات التى حدثت بعد الانتصار الإسرائيلى الطاغى فى حرب ١٩٦٧ العربية الإسرائيلية والتعادل غير الحاسم فى نهاية حرب ١٩٧٣.

وفى عام ١٩٦٩، تلقى كورييل خطابًا من العديد من الرفاق السابقين فى مصر يطلبون منه تحديد موقفه من الصراع العربى الإسرائيلى. أرسل كورييل ردا مطولاً يوضح فيه المبادئ التى كانت مرشده فى ما بذله من جهود أثناء عمله كوسيط بين أطراف الصراع خلال السبعينيات. كانت نقطة البداية فى تحليل كورييل هى أن يهود إسرائيل يشكلون جماعة قومية لها حق تقرير المصير، حتى لو كانت إسرائيل يُنظر إليها على أنها حقيقة استعمارية، «نظرا لأن الكثير من الدول القومية هى دول ذات أصول تعود إلى الحقائق الاستعمارية، وهى حقيقة مؤكدة تماما فى إفريقيا وآسيا»[٤٥]. وهذه كانت نفس الحجة التى استعملها كل من الاتحاد السوفيتى والحركة الشيوعية الدولية لتبرير خطة الأمم المتحدة لتقسيم فلسطين فى عام ١٩٤٧. قام الشيوعيون المصريون والعرب الآخرون بتحوير هذا المسلك كرد فعل على تفاقم الصراع العربى الإسرائيلى وانحياز إسرائيل التام إلى الحركة الاستعمارية الإنجليزية الفرنسية الجديدة فى عام ١٩٥٦[٤٦]. لقد أيد كورييل بثبات الخطط والصيغ التى ظهرت فى عامى ١٩٤٧ - ١٩٤٨ لحل هذا الصراع، وكان هذا أحد الأسباب التى جعلت بعض رفاقه السابقين يشرعون فى الشك فيه وعدم الثقة به. كما أكد كورييل

على أن الصراع المسلح، الذى بدأ فى التصاعد فى عام ١٩٦٩ مع اندلاع حرب الاستنزاف عبر قناة السويس، كان يخدم مصالح الحركة الاستعمارية والقوى الرجعية فى العالم العربى وإسرائيل. كما نظر إلى شعار «حرب حتى النصر» على أنه وهم يسارى متطرف تسبب فى معاناة عربية هائلة باسم الدفاع عن مصالح الأمة العربية عن طريق رفض أى حل للصراع مع إسرائيل. ولقد عارض هذا الشعار، بالضبط مثلما عارض الشيوعيون المصريون إعلان الدول العربية الحرب على إسرائيل فى عام ١٩٤٨.

اعتقد كورييل أن الصراع العربى الإسرائيلى قد شكل حاجزا أمام متابعة تنفيذ جدول أعمال اجتماعى تقدمى فى كل من إسرائيل والدول العربية. لذلك، ينبغى تسوية هذا الصراع بسرعة بقدر الإمكان. ولاختراق هذا الطريق المسدود، كان من الضرورى الاحتكام إلى الجماهير الإسرائيلية بعيدا عن زعمائهم المؤيدين للنضال المسلح وإقناعهم بأنه باستطاعتهم تحقيق السلام والأمن من خلال إخلاء الأراضى العربية المحتلة عام ١٩٦٧ والاعتراف بقيام دولة فلسطينية. وطبقا لهذا التحليل، كان ضعف قوى السلام الإسرائيلية نتيجة لعزلتهم عن العرب التقدميين. وبالإمكان حدوث عملية إعادة تنظيم سياسية إقليمية للقوى المناصرة لهذا الحل إذا اعترفت القوى التقدمية فى العالم العربى بـ معسكر السلام الإسرائيلى وساندته ودافعت عنه، بالضبط مثلما قامت جبهة التحرير الوطنى الفيتنامية بعمل صلات مع الحركة المناهضة للحرب فى الولايات المتحدة الأمريكية.

كان العقيد أحمد حمروش - وهو عضو سابق فى حدتو وأحد الضباط الأحرار السابقين، حيث عمل كهمزة الوصل بين حدتو وعبد الناصر فى أوائل الخمسينيات - قد سافر إلى باريس فى عام ١٩٦٨، وقرر بمبادرة خاصة منه أن يجدد صلته بكورييل. لقد تولد لديه انطباع حسن من إصرار كورييل على وجود إسرائيليين يؤيدون سلامًا عربيًا إسرائيليًا يقوم على انسحاب إسرائيلى من الأراضى العربية المحتلة عام ١٩٦٧ وقام بنقل حديثه معه إلى عبد الناصر، الذى أعطاه تعليمات بمواصلة اتصالاته. ونتيجة لذلك، رتب كورييل اجتماعات غير رسمية بين حمروش وآموس كينان وناتان يالين - مور، اللذين كانا عضوين فى اللجنة

الإسرائيلية لجزائر حرة، كما التقى حمروش كذلك عضو الكنيست عن حزب العمل لوفا إلياف والصحفى أمنون كيبليوك، اللذين كانا حديثى العهد بهذه الدائرة. واشترك سعد كامل، سكرتير منظمة مؤيدى السلام المصرية، فى بعض الاجتماعات. وفى النهاية، وافق عبد الناصر على عقد اجتماع للمندوبين المصريين والإسرائيليين فى باريس، تحت رعاية وزير حكومى فرنسى، لكن جولدا مائير، رئيسة وزراء إسرائيل حينئذ، رفضت هذا الاقتراح.

وفى سعيهما الحثيث من أجل الحفاظ على قوة الدفع، ساعد الرئيس اليوغوسلافى جوزيب تيتو والصحفى الفرنسى إيريك رولو على ترتيب اجتماع بين ناحوم جولدمان(*) وجمال عبد الناصر فى أبريل ١٩٧٠. وربما لعب هنرى كورييل دورا فى هذه المحاولة بالمثل. كان كلا الطرفين يرغب فى اللقاء على شرط أن يتم إطلاع الحكومة الإسرائيلية على لقائهما هذا فى وقت ما لاحق. ولم يطلب كل من جولدمان وعبد الناصر كذلك أن توافق الحكومة الإسرائيلية على اجتماعهما مسبقا أو تمنحه وضعًا رسميًا. على أية حال، قامت جولدا مائير بعرقلة مبادراتهما عن طريق طلبها من مجلس الوزراء الإسرائيلى أن يوافق على لقاء جولدمان بعبد الناصر. ساند بعض الوزراء مثل هذا اللقاء بشكل غير رسمى كوسيلة لاختبار ما إذا كانت مصر لديها أية نية جدية فى الوصول إلى حل دبلوماسى للصراع العربى الإسرائيلى. قامت مائير بتقويض تعبير هؤلاء الوزراء عن اهتمامهم بتسوية تفاوضية لهذا الصراع، وذلك بمطالبتها مجلس الوزراء بالتصويت على الموافقة على

(*) ناحوم جولدمان، (١٨٩٤ - ١٩٨٢)، رجل سياسة وعلم بارز. وهو يهودى ألمانى، درس الفلسفة والقانون فى الجامعات الألمانية، وعمل بالقسم اليهودى بوزارة الخارجية الألمانية، واشترك فى نشر مطبوعة دورية صهيونية، وكذلك الموسوعة اليهودية بالألمانية والإنجليزية. أيد تقسيم فلسطين، وانتُزعت جنسيته الألمانية منه عام ١٩٣٥. استقر أولا فى هندوراس ثم نيويورك حيث مثل الوكالة اليهودية لسنوات عديدة، وساعد فى تنظيم المجلس اليهودى العالمى عام ١٩٣٦ وترأسه لأعوام كثيرة، وأسس مؤتمر المنظمات اليهودية. وقد أصبح مواطنًا إسرائيليًا عام ١٩٦٢، لكنه لم يُقِمْ بإسرائيل بشكل دائم، وظل ينتقد اعتماد إسرائيل المفرط على قوتها العسكرية وطالبها بتبنى موقف مهادن نحو العرب.

الاجتماع المقترح. لم تستطع الحكومة الإسرائيلية أن تكون طرفا فى تفويض سيادتها والعقيدة الصهيونية عن طريق ظهورها مُعطية تفويضًا لأحد يهود الشتات كى يقوم بالتفاوض لحسابها. وبالتالى، صوت مجلس الوزراء ضد الترخيص بالاجتماع. بعد فشل فكرة الاجتماع المقترح بين عبد الناصر وجولدمان، حاول إيريك رولو الحفاظ على قوة الدفع عن طريق ترتيب اجتماع بمنزله فى باريس بين جولدمان وأحمد حمروش[٤٨].

أوردت الصحافة الدولية على نطاق واسع خبر الاجتماع المقترح بين جولدمان وعبد الناصر ودور إسرائيل فى منعه[٤٩]. لقد ساند الكثير من الإسرائيليين هذا المشروع المتواضع نظرا لأنهم كانوا متلهفين على إنهاء حرب الاستنزاف مع مصر واختراق الطريق العربى الإسرائيلى المسدود واختبار النوايا العربية. قام المئات من طلبة الجامعة العبرية بإعاقة المرور لساعات فى أحد أهم شوارع القدس للاحتجاج على تصلب جولدا مائير وإعاقتها لفرصة إحلال السلام. لقد بدت هذه المظاهرة، التى كانت واحدة من أولى أعمال العصيان المدنى الجماعى ضد السياسات الإلحاقية الخاصة بالحكومة الإسرائيلية (أى إلحاق أو ضم الأراضى المحتلة إلى إسرائيل)، كما لو كانت تؤكد على صحة تدبير كورييل.

كان إيريك رولو، الذى لاقت جهوده للوساطة رفضا من جانب جولدا مائير، صحفيا شديد الاطلاع وذا علاقات واسعة بشكل استثنائى. لقد قام بتغطية الأحداث فى الشرق الأوسط لصحيفة «لو موند» لأعوام كثيرة؛ ونتيجة لذلك عمل كسفير لفرنسا فى كل من تونس وتركيا أثناء فترة رئاسة فرانسوا ميتران[*]. إن عمله كوسيط فى ترتيب اجتماع عربى يهودى كان مجالا جديدا للسعى بالنسبة له. لكن عمل رولو الصحفى فى مجمله، خاصة تغطيته لأخبار مصر خلال فترة

(*) (١٩١٦ - ١٩٩٥)، سياسى يسارى فرنسى، تولى عدة مناصب سياسية، وترأس الحزب الاشتراكى الفرنسى (١٩٧١ - ١٩٨١)، ثم تولى رئاسة الجمهورية (١٩٨١ - ١٩٩٥). توفى بالسرطان بعد انتهاء فترة رئاسته.

حكم جمال عبد الناصر، يمكن النظر إليه كمشروع انتقال ثقافي وسياسي من حياته المبكرة كيهودي مولود في مصر إلى عالمه الاحترافي البالغ في الصحافة الفرنسية، عندما أصبح قريبًا بشكل خاص من الرئيس المصري. نشأ رولو في مصر الجديدة، وكان لديه اهتمام شديد بالشئون الدولية. وبعد الحرب العالمية الثانية انضم إلى جماعة إسكرا الشيوعية. وعندما انقسمت حدتو إلى جماعات عديدة في عام ١٩٤٨، انضم إلى أكثر جماعة عقائدية متشددة، وهي المنظمة الشيوعية المصرية. وفي عام ١٩٥٠، غادر مصر متوجها إلى فرنسا وإلى مسيرة عمل في الصحافة.

إن أشد الحوادث سخريةً هي أن يقوم الحاكم المصري - الذي كان غالبا الأكثر تعرضا للشجب من إسرائيل والغرب - باختيار يهودي يتحدث العربية كي يكون صلته الصحفية المفضلة بالغرب. ومن غير المحتمل أن يكون المغزى الرمزي لعلاقتهما قد غاب عن بال كلا الطرفين. وسواء أكان رولو أو عبد الناصر قد فكرا بوعي في علاقتهما من خلال هذا الإطار أم لا، فإن المستوى الرفيع لهذه العلاقة الحميمة والتفاهم الذي قاما بتنميته عبر أعوام كثيرة يوحي بإمكانية وجود نموذج مختلف للعلاقات العربية اليهودية. ونظرا لأن رولو لم يكن متملقًا ذليلاً أو مؤيدًا غير انتقادي لعبد الناصر، فإن حكمه بأن الرئيس المصري لم يكن معاديًا للسامية يستحق التسجيل[٥٠].

بعد رحلة الرئيس المصري أنور السادات إلى أورشليم في عام ١٩٧٧، طلب أبو إياد (صلاح خلف)، أحد مؤسسي وزعماء «فتح»، الجماعة الرئيسية في منظمة التحرير الفلسطينية، من إيريك رولو أن يساعده في كتابة سيرته الذاتية السياسية. ومن المرجح أن الظروف الاستثنائية لمبادرة السلام التي قام بها السادات وإمكانية أن تتوج بسلام مصري إسرائيلي منفصل قد أجبرت قيادة منظمة التحرير الفلسطينية على الموافقة على هذا المجهود لتقديم القضية الفلسطينية بأسلوب إنساني يمكن أن يلقى آذنا مصغية متعاطفة في الغرب. وقد كان من النادر أن

يعطى الأعضاء البارزون فى منظمة التحرير الفلسطينية اهتماما يذكر لهذه المهمة فى ذلك الوقت.

كان النص الناتج هو أول وصف شامل لحياة ووجهة النظر السياسية الخاصين بزعيم تاريخى فى منظمة التحرير الفلسطينية مكتوب بلغة غربية - وهو سبق صحفى احترافى هائل لرولو[٥١]. وبالرغم من أنه قد ذكر بوضوح اختلافه مع بعض مواقف أبو إياد، خاصة بشأن شرعية الهجمات على مدنيين غير مسلحين، مثل اختطاف أعضاء الفريق الإسرائيلى فى دورة الألعاب الأوليمبية بمدينة ميونيخ الألمانية فى سبتمبر ١٩٧٢، فإن رولو أظهر إعجابه بمهارات أبو إياد كمفاوض. كما ذكر كذلك أن أبو إياد كان أول زعيم فى منظمة التحرير الفلسطينية يؤيد قيام دولة فلسطينية جنبا إلى جنب مع إسرائيل. إن قدرة رولو على إدراك المرونة فى موقف زعيم من منظمة التحرير الفلسطينية ذى ارتباط وثيق بـ «منظمة سبتمبر [أيلول] الأسود»[*] وتصويره التوكيدى لتاريخ أبو إياد الشخصى، تدل بلا شك على أنه يدين بشىء ما لامتزاج التأثيرات المصرية واليهودية والفرنسية فى حياته. كما أن معرفته بالبيئة العربية ومكانته كصحفى فرنسى بارز قد ساعداه على أن يكون فى المكان الصحيح كى يقوم بالعمل كناقل لقصة حياة أبو إياد.

إن الاجتماعات بين أحمد حمروش وناشطى السلام الإسرائيليين قد أقنعت كورييل بوجود أساس سياسى لعقد مؤتمر سلام عربى إسرائيلى غير حكومى يجمع

(*) منظمة سبتمبر [أيلول] الأسود: وحدة شبه عسكرية فلسطينية تم تأسيسها عام ١٩٧٠، أخذت اسمها من الصراع الذى بدأ فى ١٦ سبتمبر [أيلول ١٩٧٠] فى الأردن عندما قام الملك حسين بإعلان الأحكام العرفية الذى نتج عنه طرد المسلحين الفلسطينيين من المملكة الأردنية. ويعتبر أشهر عمل لهذه الجماعة هو ما يعرف بـ «مذبحة ميونيخ»، حيث تم اختطاف وقتل أحد عشر رياضيًا إسرائيليًا أثناء دورة الألعاب الأوليمبية الصيفية بميونيخ عام ١٩٧٢، ونتج عن ذلك قرار الحكومة الإسرائيلية بتصفية أعضاء الجماعة جسديا. وقد تم اغتيال ثمانية منهم فى عام ١٩٧٩. وينسب إلى الجماعة عمليات أخرى مثل اغتيال رئيس وزراء الأردن وصفى التل فى عام ١٩٧١، واختطاف طائرة مدنية بلجيكية فى عام ١٩٧٢، والهجوم على السفارة السعودية بالخرطوم فى عام ١٩٧٣. وقد توقفت هجمات الجماعة بعد هذه العملية.

تحت سقف واحد التقدميين العرب والإسرائيليين وأطرافًا ثالثة مهتمة بالأمر . وبعد تلقيه الضوء الأخضر من جمال عبد الناصر ، بدأ كورييل والعديد من الأعضاء السابقين بجماعة روما في تنظيم مثل هذا الاجتماع بالتعاون مع حمروش[٥٢] . وكجزء من الترتيبات التحضيرية ، سافر خالد محيى الدين إلى باريس لمقابلة الإسرائيليين الذين زكاهم حمروش له . توقفت الاستعدادات عند وفاة عبد الناصر وتولى أنور السادات رئاسة مصر . ونظرا لأن خالد محيى الدين كان قريبا من حدتو ومعروفًا بانتمائه لليسار ، فقد أصدر النظام الحاكم الجديد أمرا بوضعه تحت الإقامة الجبرية بمنزله .

على أية حال ، لم يعارض أنور السادات مد مجسات السلام إلى إسرائيل . وفى فبراير ١٩٧١ ، ردا على أسئلة قام مبعوث الأمم المتحدة جونار جارينج[*] بتقديمها إلى إسرائيل والدول العربية الواقعة على خط النار معها ، ذكرت مصر أنها ترغب فى توقيع اتفاقية سلام تعاقدى مع إسرائيل فى مقابل الانسحاب الإسرائيلى من كل الأراضى العربية المحتلة فى حرب ١٩٦٧ . لكن الحكومة الإسرائيلية أخفقت فى الرد بروح مشابهة على أسئلة جارينج ، حيث أشارت إلى إصرارها على ضم بعض الأراضى العربية على الأقل . ونظرا لأن القنوات الرسمية كانت مغلقة من جراء تعنت إسرائيل ، ففى النهاية قام أنور السادات بتفويض خالد محيى الدين فى المضى قدما فى الاستعدادات لعقد مؤتمر سلام دولى غير حكومى . إن كورييل وبعضا من رفاقه السابقين بجماعة روما قد جعلوا من الشرق الأوسط الآن أولويتهم الشخصية ، وكثفوا من عملهم التنظيمى للإعداد لمؤتمر السلام[٥٣] .

(*) (١٩٠٧ - ٢٠٠٢) ، دبلوماسى سويدى ، عمل بالسلك الدبلوماسى أثناء الحرب العالمية الثانية ، وتقلد مناصب دبلوماسية فى كل من الهند وسيريلانكا وإيران والعراق وباكستان ، وفى عام ١٩٥٦ أصبح المندوب الدائم للسويد لدى الأمم المتحدة ، عمل بعد ذلك كسفير للسويد فى الولايات المتحدة (١٩٥٨ - ١٩٦٤) وفى الاتحاد السوفيتى (١٩٦٤ - ١٩٧٣) ، كما شغل منصب المبعوث الخاص للأمين العام للأمم المتحدة فى الشرق الأوسط (١٩٦٧ - ١٩٩٠) حيث عقد محادثات مكثفة مع القادة العرب والإسرائيليين .

تم عقد المؤتمر الدولى للسلام والعدالة فى الشرق الأوسط بمدينة بولونيا الإيطالية فى ١١ مايو ١٩٧٣ تحت رعاية مجلس المدينة الذى يترأسه الشيوعيون. لقد كان أول اجتماع علنى بين ناشطى السلام العرب والإسرائيليين منذ انتهاء الانتداب البريطانى على فلسطين. وكان من بين الحاضرين الإسرائيليين يوسى أميتاى وآموس كينان ويورى أفنيرى وناتان يالين- مور وأعضاء من الحزب الشيوعى الإسرائيلى (راكاح). وقام خالد محيى الدين بتمثيل مصر. وكان من المقرر حضور أحمد حمروش، لكنه لم يحضر بسبب تصدع علاقاته بأنور السادات[٥٤]. وكان هنرى كورييل قد قام فى السابق بتقديم العديد من المشاركين الإسرائيليين إلى أحمد حمروش أو خالد محيى الدين. ولم يحضر كورييل ذاته مؤتمر بولونيا. وقد تم تقديم وجهة نظره من خلال جويس بلو وريمون ستامبولى، رفيقيه السابقين بمجموعة روما اللذين كانا من بين المنظمين النشيطين للاجتماع[٥٥].

لم يكن أحد أكثر وعيا بمواطن الضعف فى مؤتمر بولونيا من كورييل ذاته. لقد لاحظ غياب وفود فلسطينية ولبنانية وجزائرية، وتمثيلاً ضعيفًا من إسرائيل؛ وانعدام التمثيل الأمريكى؛ وغيابًا بارزًا لوفود أخرى من غير الشرق الأوسط؛ ووثيقة نهائية ذات عيوب[٥٦]. وبالرغم من ذلك، أصر كورييل على أن هذا اللقاء غير المسبوق قد أعطى مصداقية لفرضية وجود أساس للتفاهم بين التقدميين العرب والإسرائيليين. وبالتالى، اقترح عقد مؤتمر دولى أكبر بكثير للاستمرار فى العمل الذى بدأ فى بولونيا. على أية حال، أدى النصر الجزئى للعرب فى حرب ١٩٧٣ ورغبة أنور السادات فى التخلى عن رعاته السوفييت من أجل الولايات المتحدة إلى إعادة تشكيل توازن القوى فى الشرق الأوسط وفتح الباب أمام احتمالات أخرى أكثر جراءة.

أدت نتيجة حرب ١٩٧٣ بالمثل إلى اقتناع شابين مصريين ماركسيين، هما عادل رفعت وبهجت النادى، الذى كان يكتب تحت اسم مستعار هو «محمود حسين»، بأن حوارا عربيا إسرائيليا أصبح الآن ممكنا ومرغوبًا فيه[٥٧]. لقد أخذا يبحثان عن إسرائيليين يساندون مفهوم الجلاء الإسرائيلى عن الأراضى العربية المحتلة فى

١٩٦٧ والاعتراف بدولة فلسطينية وإقرار التعايش المشترك مع العالم العربي. وبمساعدة جان لاكوتور(*)، وقع اختيارهما على مؤرخ ذي فكر متحرر، هو سول (شاؤول) فرايدلاندر(**)، كمحاور لهما. وقد تم نشر حديثهم ككتاب تحت عنوان «العرب والإسرائيليون: حوار»(٥٨).

ويبدو هذا الأمر غير متوقع، كما أنه ملائم بشكل واضح، حيث إنه في واحدة من أولى المناظرات السياسية المنشورة بين الإسرائيليين والعرب، كان أحد العربيين يهوديا بالمثل. إن عادل رفعت هو ابن شقيق هيليل شفارتس، مؤسس إسكرا. لقد كانت علاقته بوالديه تسودها النزاعات، وبعد إقامته لعلاقة غرامية في سن المراهقة مع فتاة مسلمة، اعتنق الإسلام وابتعد عن عائلته.

كان كل من عادل رفعت وبهجت النادي ينتميان إلى أحد الاتجاهات الشيوعية القليلة الذي لم ينضم إلى الحزب الشيوعي المصري المتحد، وهو المسمى بـ «وحدة الشيوعيين». وكان قائده، المدعو إبراهيم فتحي، من أشد المنتقدين لهنري كورييل قسوة في الحركة الشيوعية المصرية(٥٩). لقد تم القبض على رفعت والنادي وحبسهما مع المسجونين الشيوعيين الآخرين من عام ١٩٥٩ إلى ١٩٦٤. وفي السجن، قاما بتطوير توجه ماوي(***). وبالتالي، عارض كلاهما حل الأحزاب الشيوعية المصرية في عام ١٩٦٥. وقد أدت مجهوداتهما لاستمرار النشاط السياسي المعارض إلى الاصطدام بالنظام الحاكم في وقت كان فيه معظم الشيوعيين الآخرين والشيوعيين السابقين يربطون أنفسهم بمرحلة الاشتراكية العربية في المسيرة الناصرية. وفي عام ١٩٦٦، غادرا مصر إلى باريس. إن كتاب «الصراع الطبقي في

(*) (١٩٢١ -)، صحفي وكاتب فرنسي، قام بتأليف عدة سِيَر ذاتية عن شخصيات سياسية وأدبية مثل عبد الناصر وكينيدي وديجول وميتران وستندال.

(**) أستاذ التاريخ الأوروبي بجامعة تل أبيب، وأستاذ تاريخ الإبادة الجماعية لليهود بجامعة كاليفورنيا بلوس أنجليس، ورئيس تحرير مجلة التاريخ والذاكرة المتخصصة في قضايا تكوين الوعي التاريخي.

(***) نسبة إلى تعاليم ماو تسي تونج (١٨٩٣ - ١٩٧٦) الذي حكم جمهورية الصين الشعبية من عام ١٩٤٥ حتى وفاته، وتعد الماوية إحدى تنويعات الماركسية.

مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٧٠» يصور فهم محمود حسين (الاسم المستعار لرفعت والنادى) الشامل لمصر من خلال إطار ماوى، يجمع فيه بين التحليل التاريخى والاجتماعى السياسى، بالإضافة إلى نقد لنظرية وممارسة اليسار المصرى[٦٠]. وقد سمح توجههما الماوى لمحمود حسين بتنمية صلات وثيقة بحركة المقاومة المسلحة الفلسطينية فى أوائل السبعينيات، عندما كان الاتحاد السوڤيتى ما زال يحافظ على وجود مسافة بينه وبين منظمة التحرير الفلسطينية نظرا لعدم استحسانه للتخطيط العسكرى للمنظمة وهدفها المتمثل فى إحلال دولة فلسطينية ديمقراطية علمانية محل إسرائيل. وقد جعلت علاقة محمود حسين بالمقاومة الفلسطينية منهما محاورين مثاليين لأى إسرائيلى ينشد إقامة حوار مع العرب فى وقت كانت فيه منظمة التحرير الفلسطينية ما زالت مترددة فى التحدث إلى إسرائيليين، كما كان معظم الإسرائيليين ينظرون إلى الاتصالات بمنظمة التحرير الفلسطينية «الإرهابية» على أنها خيانة.

ومن منظور تاريخى، فإن محتويات المناقشة بين محمود حسين وسول فرايدلاندر تعتبر أقل أهمية من حقيقة أنها حدثت. إن التقديرات السياسية الخاطئة والحجج التاريخية المضللة لكلا الطرفين تظهر بوضوح الفجوة الإدراكية الضخمة بينهما. ولقد اكتسب هذا الحوار أهميته من خلال الاعتقاد المشترك لكلا الطرفين بأن الشروط الضرورية لحل سلمى للصراع العربى الإسرائيلى تكمن فى جلاء إسرائيلى عن كل (أو تقريبا كل) الأراضى المحتلة فى عام ١٩٦٧، وسيادة عربية جزئية على الأقل فى القدس، وحق تقرير مصير وطنى فلسطينى. على أية حال، فى يوليو ١٩٧٤، عندما التقى محمود حسين وسول فرايدلاندر، كان هنرى كيسينجر(*) قد بدأ بالفعل فى السعى إلى تسوية عربية إسرائيلية يتم ترتيبها

(*) (١٩٢٣ ـ)، يهودى من اصل ألمانى، حصل على الدكتوراه فى العلاقات الدولية من جامعة هارفرد فى عام ١٩٥٤، وشغل منصب وزير الخارجية الأمريكى فى عهد كل من الرئيسين نيكسون وفورد، ولعب دورا بارزا فى السياسة الخارجية فيما بين عامى ١٩٦٩ و١٩٧٧، كما قاد سياسة الانفراج فى العلاقات الدولية المتوترة، وبدأ محادثات الحد من الأسلحة الاستراتيجية، وانفتح على الصين، =

عن طريق رعاية أمريكية مهيمنة على السلام فى الشرق الأوسط، والتى أصبح من خلالها اتفاق الأفراد والجماعات المعنية على نقاط تفاهم مشترك بشأن الوصول إلى حل عادل وسلمى للصراع أمرا بغير ذات صلة.

وبعد فترة قصيرة من نشر الحوار بين محمود حسين وسول فرايدلاندر بالفرنسية، صدر كتاب بالعربية تحت عنوان «بعد أن تسكت المدافع» للراحل محمد سيد أحمد[٦١]. كان محمد سيد أحمد عضواً فى المكتب السياسى للحزب الشيوعى المصرى. وبعد حل الأحزاب الشيوعية، أصبح صحفيًا مشهوراً. وعندما أجاز أنور السادات بشكل قانونى قيام الأحزاب السياسية، أصبح محمد سيد أحمد عضوًا بارزًا فى حزب التجمع القومى التقدمى الوحدوى، وهو القطب اليسارى فى نظام تعددية حزبية محدود ومُراقب بصرامة. كان كتاب «بعد أن تسكت المدافع» متداخلاً بشكل أكثر قوة فى السياسة العربية من مناقشة محمود حسين مع سول فرايدلاندر، ويعود ذلك إلى نشره بالعربية، بالإضافة إلى أن مؤلفه صحفي ذو شهرة مرتبطة بتيار فى السياسة المصرية يُنظر إليه بتقدير فى أماكن أخرى من العالم العربى. لقد أثار الكتاب جدلا حيويا فى العالم العربى، حيث كان عدد من المفكرين السياسيين قد طرح فى السابق السؤال المتعلق بنوع السلام الممكن أو المرغوب فى عقده مع إسرائيل. اتفق كل من محمد سيد أحمد ومحمود حسين على أن نتائج حرب ١٩٧٣ قد جعلت من أية تسوية عربية إسرائيلية أمرا ممكنا للمرة الأولى. وقد أشار محمد سيد أحمد ضمنيا إلى أنه يتفق مع كل من كورييل ومحمود حسين فى أن استمرار الصراع العربى الإسرائيلى كان بمثابة حاجز أمام التقدم الاجتماعى فى العالم العربى، وأنه لذلك كان أى حل دبلوماسى لهذا الصراع أمراً مرغوبًا فيه من حيث المبدأ، حتى لو لم يقدم العدالة المطلقة للجانب

= وأنهى حرب فيتنام التى استطالت، فحصل على جائزة نوبل للسلام عام ١٩٧٣ بسبب ذلك، وحافظ على علاقات دبلوماسية قوية مع الحكومات المناهضة للشيوعية فى أمريكا الجنوبية، ووافق على تدخل المخابرات الأمريكية فى سياسة دولة شيلى، كما أنهى المبدأ الأمريكى الخاص بالاحتواء غير التمييزى للاتحاد السوفيتى من خلال التدخل العسكرى المباشر، ويعتبر بشكل عام شخصية مثيرة للجدل.

العربى. وربما كانت العناصر المشتركة بين تحليلى كل من محمود حسين ومحمد سيد أحمد تدين بشىء ما للأعوام الثلاثة التى قضاها عادل رفعت ومحمد سيد أحمد فى زنزانة واحدة فى معسكر سجن الواحات حيث تم اعتقالهما بوصفهما شيوعيين من عام ١٩٥٩ إلى ١٩٦٤.

عندما وصل عادل رفعت إلى فرنسا، التأم شمله مع جزء من عائلته: والدته وأخيه غير الشقيق، المدعو بينى ليفى، الذى استقر فى باريس بعد حرب ١٩٥٦. فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، برز بينى ليفى كرئيس واحدة من أجرأ الجماعات الواقعة على يسار الحزب الشيوعى الفرنسى، وهى جماعة اليسار العمالى[٦٢]. فاز بينى ليفى وجماعته الماوية بقاعدة شعبية هامة من خلال أساليب تخطيطية، مثل سرقة ٥٠٠٠٠ تذكرة خاصة بقطار أنفاق باريس وإعادة توزيعها مجانا على الراكبين، واختطاف مدير أحد مصانع تجميع سيارات رينو. قامت جماعة اليسار العمالى كذلك بتنمية علاقات طيبة مع «فتح»، الاتجاه الرئيسى فى منظمة التحرير الفلسطينية. وقام العديد من أعضاء الجماعة بزيارة مخيمات اللاجئين الفلسطينيين وقواعد الفدائيين فى الأردن. وقد تعاون أعضاء «فتح» المقيمون فى فرنسا مع أعضاء جماعة اليسار العمالى فى تنظيم العمال العرب فى ما يُعرف بـ«حركة العمال العرب». كانت هناك أيضا اتصالات بين القسم السرى فى جماعة اليسار العمالى والعناصر المسلحة فى «فتح»، رغم أن المنظمة الفرنسية اختلفت مع «فتح» بشأن هجمات على المدنيين غير المسلحين.

وخلال أواخر السبعينيات، كان عادل رفعت فى المقام الأول منشغلاً بالعمل السياسى للمهاجرين المصريين، على حين كان مجال كفاح بينى ليفى هو فرنسا. وفى كلتا الساحتين، كانت حركة المقاومة الفلسطينية حليفا ملائما لأهدافهما. وبالنسبة لبينى ليفى، كان تبنى منظمة التحرير الفلسطينية قد فتح بابا لتنظيم الطبقة العاملة العربية المهاجرة ذات التعداد الكبير فى فرنسا. إن أصول بينى ليفى كيهودى مصرى قد هيّأته لإضفاء أهمية على المهاجرين العرب، وهو أمر على النقيض من سياسة الحزب الشيوعى الفرنسى، الذى لم يكن يشجع أعضاءه على تكريس أى

مجهود لتنظيم الذين لا يحملون الجنسية الفرنسية والمحرومين من حق التصويت. وبالنسبة لعادل رفعت، كانت منظمة التحرير الفلسطينية القوة الرئيسية التى استمرت تمثل بديلا ثوريا فى العالم العربى بعد هزيمة ١٩٦٧.

ربما لم يكن عادل رفعت مدركا لأى اهتمام بشأن أصوله اليهودية عندما قرر أن نتائج حرب ١٩٧٣ العربية الإسرائيلية قد وضعت أساسًا لحوار سلام عربى إسرائيلى. ومع ذلك، كانت وجهة نظره بعد ١٩٧٣ تضعه، بالإضافة إلى محمد سيد أحمد، فى تيار الرأى الواقع فى نطاق الماركسية المصرية التى نظرت إلى الصراع العربى الإسرائيلى على أنه حاجز أمام التقدم الاجتماعى ينبغى حله بدلا من اعتباره معركة وجودية من أجل المصير القومى. إن هذا الالتزام قد قاد عادل رفعت إلى الاتصال بيهود إسرائيليين مثل سول فرايدلاندر، رغم أنه لم ينشأ قط أى تعاون منظم بينهم، وحّد جهوده مع جهود اليهود المصريين الآخرين مثل ريمون اغيون وهنرى كورييل وإيريك رولو.

هنرى كورييل ومنظمة التحرير الفلسطينية، والمجلس الإسرائيلى للسلام الفلسطينى الإسرائيلى

لقد أعطت حرب ١٩٧٣ العربية الإسرائيلية بالمثل دفعة إلى إعادة التفكير السياسى بين صفوف منظمة التحرير الفلسطينية. لقد تم التعبير عن عناصر طريقة التعامل الجديدة مع الصراع فى مقالات قام بنشرها سعيد حمامى، ممثل منظمة التحرير الفلسطينية فى لندن، فى صحيفة «ذا تايمز» الإنجليزية بعد حرب ١٩٧٣[٦٣]، كما حدث نفس الشىء بالمثل فى مقابلة صحفية مع نايف حواتمة، رئيس الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، والذى وافق على إجرائها مع صحيفة «يديعوت أحرونوت» اليومية الإسرائيلية ذات التوزيع واسع النطاق، فى ٢٢ مارس ١٩٧٤. ورغم أن التعبيرات الفلسطينية كانت حذرة وغير حازمة، فقد ألمحت إلى أن إمكانية حدوث تسوية سلمية للنزاع مع إسرائيل على أساس ما أصبح يعرف بـ «الحل القائم على دولتين»: الجلاء الإسرائيلى عن كل الأراضى العربية المحتلة فى

عام ١٩٦٧ ، وقيام دولة فلسطينية فى الضفة الغربية وقطاع غزة جنبا إلى جنب مع دولة إسرائيل بمحاذاة حدودها فى ٤ يونيو ١٩٦٧ . وردا على تداول مثل هذه الأفكار بين المفكرين السياسيين الفلسطينيين ، فقد تبنى الاجتماع الثانى عشر للمجلس الوطنى الفلسطينى فى يونيو - يوليو ١٩٧٤ قرارا لصالح قيام «سلطة وطنية مستقلة مناضلة على كل جزء من أرض فلسطين يتم تحريره»(٦٤) . كان هذا التعبير بمثابة حل وسط غامض حاول الحفاظ على الوحدة داخل منظمة التحرير الفلسطينية بين مؤيدى الفكر الجديد ومناصرى الشعار القائل بـ «ثورة حتى النصر» . ولقد تجاهلت الحكومة الإسرائيلية بالونات الاختبار هذه . وفى منتصف السبعينيات ، كان عدد ضئيل فقط من اليهود الإسرائيليين يعتقد أن اتفاقًا إسرائيليًا مع منظمة التحرير الفلسطينية هو جزء لا يتجزأ من سلام عربى إسرائيلى شامل . وكان معظم هؤلاء يدورون فى فلك الحزب الشيوعى (راكاح) ، الذى كان يمثل أغلبية مواطنى إسرائيل العرب ، إلى جانب عدة مئات فقط من اليهود . وبوصفه تكوينًا سياسيًا غير صهيونى ، كما أنه عربى بشكل كبير ، كان راكاح خارج حدود السياسة اليهودية فى إسرائيل . ويُعد يورى أفنيرى واحدا من غير الشيوعيين القلائل الذين سعوا بشكل نشط إلى منظمة التحرير الفلسطينية .

إن بحث سعيد حمامى عن محاورين إسرائيليين غير رسميين بعد تجاهل الحكومة الإسرائيلية لمبادراته قد قاده إلى الالتقاء بيورى أفنيرى فى لندن فى يناير ١٩٧٥ . كان حمامى يأمل فى أنه إذا تعرف على إسرائيليين تمثيليين (أى يعتبرون نموذجًا ممثّلاً للشعب الإسرائيلى) يمكنهم الاشتراك فى حوار مع منظمة التحرير الفلسطينية على أساس الحل القائم على دولتين كوسيلة لإنهاء الصراع الفلسطينى الإسرائيلى ، فسوف يكون من الأسهل حينئذ أن يفوز بدعم طريقة التعامل هذه داخل منظمة التحرير الفلسطينية . وكما ألمح إلى أفنيرى ، فى ٢٠ مارس ١٩٧٥ ، ألقى خطابًا علنيًا فى لندن عنوانه «خطة فلسطينية للتعايش السلمى المشترك : حول مستقبل فلسطين» يدعو فيه إلى قيام دولة فلسطينية جنبا إلى جنب مع إسرائيل والاعتراف المتبادل وإبرام اتفاقية سلام بين الدولتين . كان هذا الأمر

بمثابة فتح هائل فى تطور الفكر السياسى الفلسطينى. وبالرغم من أن حمامى لم يَتَخَلَّ عن الفكرة المثالية الخاصة بـ «دولة علمانية ديمقراطية»، فعند إعادة النظر فى أحداث الماضى نجد أنه من الواضح أن رغبته فى تأجيل هذا الهدف إلى أجل غير مسمى فى المستقبل كانت الخطوة الأولى نحو التخلى عنه بشكل كامل. ونظرا لأنه لم يكن هناك رد إسرائيلى إيجابى على إشارة حمامى إلى اعتدال منظمة التحرير الفلسطينية، فإن القليل من العرب شعروا أنهم مضطرون إلى التبرع بالتخلى عن الرؤية الخاصة بدولة علمانية ديمقراطية، حتى قامت منظمة التحرير الفلسطينية باتخاذ هذه الخطوة فى عام ١٩٨٨.

توقع يورى أفنيرى أن يؤدى مثل هذا التصريح العلنى الهام من جانب متحدث فلسطينى معتمد إلى إجبار الحكومة الإسرائيلية على القيام برد إيجابى. لكن حكومة رئيس الوزراء يتزاك (إسحاق) رابين تجاهلته تماما، كما أعطت وسائل الإعلام اهتماما ضئيلا لخطاب حمامى[٦٥]. وبالتالى، قرر أفنيرى القيام بحشد مجموعة صغيرة من الأفراد ممن لديهم الاستعداد لتعريف أنفسهم بأنهم صهاينة، على عكس الشيوعيين الذين كان أفنيرى يكرههم وينظر إليهم على أنهم غير ممثلين للشعب الإسرائيلى بشكل قاطع، كى يروجوا الحل للصراع طبقا للخطوط التى اقترحها حمامى. لقد اعتقد أفنيرى أن التزام منظمة التحرير الفلسطينية بالحل القائم على دولتين سوف يتم تعميقه إذا ساندته مجموعة من الإسرائيليين الصهاينة علانية بالمثل. قام أفنيرى ويوسى أميتاى، وهو ناشط سابق فى الشئون العربية بالمابام، حيث ترك الحزب عندما نشأ الائتلاف الانتخابى مع حزب العمل فى عام ١٩٦٩، بكتابة مسودة البيان التأسيسى لما أصبح يعرف بالمجلس الإسرائيلى للسلام الفلسطينى الإسرائيلى. كان آموس كينان خارج البلاد، وقد أعطى أفنيرى توكيلاً باستعمال اسمه فى أغراض سياسية، لذا تمت إضافة اسم كينان إلى البيان المنشور دون أن يضطر إلى رؤيته. وفى فبراير ١٩٧٦، تمت توسعة المجلس الإسرائيلى للسلام الفلسطينى الإسرائيلى عن طريق إضافة كل من ماتى بيليد ومائير بائيل ولوفا إلياف وياكوف آرنون وإلياهو إلياشر وديفيد شاحام. وهم

شخصيات بارزة ارتبطت فى السابق بحزب العمل. كان كل من بائيل وبيليد قد خدما بالأركان العامة لقوات الدفاع الإسرائيلية، التى تعتبر مصدر الشرعية النهائية فى السياسة الإسرائيلية. وقد قام المجلس المعاد تشكيله بنشر بيان جديد مخفف بعض الشىء حيث صادق عليه مائة من المُوَقِّعين. تعهد حمامى لأفنيرى بأن منظمة التحرير الفلسطينية سوف تبدأ حواراً مع جماعة إسرائيلية ذات قاعدة عريضة تؤيد قيام دولة فلسطينية فى الضفة الغربية وقطاع غزة. كانت إضافة المتخلين عن الاتجاه الصهيونى العمالى الرئيسى إلى المجلس الإسرائيلى للسلام الفلسطينى الإسرائيلى(*) تعنى أن هذا الحوار يمكن أن يبدأ(٦٦).

فى مايو ١٩٧٦، قام رفعت السعيد - الذى كان عضوا فى الحزب الشيوعى المصرى المعاد تشكيله مؤخرا، والذى كان صغيرا للغاية كى يكون على معرفة بكورييل عندما كان مقيما بمصر، لكنه كان مرتبطا بشكل وثيق بمعظم أتباعه المخلصين داخل الحركة الشيوعية - قام بمقابلة يوسف حزان ومندوب فلسطينى فى العاصمة اليونانية أثينا لمناقشة فتح حوار بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية. تم اختيار يوسف حزان لتمثيل أتباع كورييل نظرا لأنه كان أحد أقرباء زوجة أبو خليل، ممثل منظمة التحرير الفلسطينية فى العاصمة السنغالية داكار. وفى يونيو، قام هنرى كوريل بدعوة دانييل آميت(**) إلى اجتماع فى مكتب يوسف حزان يحضره كل من كورييل وحزان وجويس وبلو وريمون ستامبولى والدكتور عصام الصرطاوى، عضو اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية. طلب الصرطاوى أن يقابل ممثلين للمجلس الإسرائيلى للسلام الفلسطينى الإسرائيلى، وقد قام آميت بنقل طلبه إلى كل من يورى أفنيرى وماتى بيليد.

وفى ٢١ يوليو، سافر كل من ماتى بيليد ولوفا إلياف وياكوف آرنون ويوسى

(*) لم تكن هناك أية شخصيات بارزة حينئذ فى حزب العمل نفسه ترغب تحت أية ظروف فى التحدث علانية إلى منظمة التحرير الفلسطينية.

(**) أستاذ الفيزياء فى الجامعة العبرية بأورشليم، وناشط سلام مرتبط بحركة «اليسار الجديد الإسرائيلى».

أميتاى إلى باريس والتقوا بعصام الصرطاوى تحت رعاية هنرى كورييل وأصدقائه . وقد قام كورييل بالمثل بترتيب اجتماع بين الصرطاوى والإسرائيليين وبيير ميندیس- فرانس[٦٧] . وقد ترتب على ذلك أن التقى بالمثل كل من يورى أفنيرى ومائير بائيل وأعضاء آخرون فى اللجنة التنفيذية للمجلس الإسرائيلى للسلام الفلسطينى بعصام الصرطاوى ومسئولين رسميين آخرين بمنظمة التحرير الفلسطينية، من بينهم أبو مازن وأبو فيصل وصبرى جريس.

قام الإسرائيليون المشاركون فى هذه اللقاءات بنقل وقائعها إلى رئيس الوزراء الإسرائيلى يتزاك رابين، مما رفعها إلى مرتبة محادثات غير مباشرة بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل[٦٨] . ومع ذلك، استمر رابين فى الإصرار علانية على أن منظمة التحرير الفلسطينية ليست شريكا يصلح للدخول فى مفاوضات مع إسرائيل نظرا لأن التفاوض مع أى عنصر فلسطينى سوف يرسخ «أساسًا لإمكانية قيام دولة ثالثة تقع بين إسرائيل والأردن»، وهو أمر تعارضه إسرائيل «بثبات ووضوح وبشكل قاطع»[٦٩] . وقد أدت استقالة حكومة رابين بسبب شبهة فضيحة مالية فى ١٩ ديسمبر ١٩٧٦ إلى القضاء على أية إمكانية لرد إسرائيلى رسمى على منظمة التحرير الفلسطينية.

ونتيجة لذلك، فى الفترة من ديسمبر ١٩٧٦ إلى مايو ١٩٧٧، قام هنرى كورييل وأصدقاؤه بتنظيم جولة جديدة من الاجتماعات بين ممثلين لكل من المجلس الإسرائيلى للسلام الفلسطينى الإسرائيلى ومنظمة التحرير الفلسطينية بهدف تعزيز مكانة المجلس الإسرائيلى للسلام الفلسطينى الإسرائيلى[٧٠] . وقد تطلب هذا الهدف أن يكون الحوار علنيًا، لذا ففى ١ يناير ١٩٧٧، عقد كورييل مؤتمرا صحافيا لماتى بيليد وعصام الصرطاوى فى باريس، حيث تم الاعتراف للمرة الأولى بالاجتماعات الجارية بين الطرفين[٧١] .

أخذ المتشددون يهاجمون بحدة لقاءات الصرطاوى بالصهاينة الإسرائيليين فى الدورة الثالثة عشرة للمجلس الوطنى الفلسطينى فى مارس ١٩٧٧، حيث دافع ياسر عرفات علانية عن الصرطاوى، مطلقا عليه اسم «وطنى فلسطينى

عظيم»[٧٢] . على أية حال، كان قرار المجلس الوطنى الفلسطينى بشأن الاتصالات مع ناشطى السلام الإسرائيليين غامضا . لقد أكد على «أهمية إقامة علاقات والتنسيق مع القوى اليهودية التقدمية والديمقراطية داخل وخارج الوطن المحتل، نظرا لأن هذه القوى تكافح ضد الصهيونية كعقيدة وممارسة»[٧٣] .

إن هذه الصيغة تتنصل من المحادثات بين عصام الصرطاوى والمجلس الإسرائيلى للسلام الفلسطينى الإسرائيلى التى نظمها كورييل، ويعود ذلك إلى أنها توحى بأن الاتصالات ينبغى الحفاظ عليها مع الإسرائيليين غير الصهاينة . وبالرغم من الإقلال من أهمية علاقة بعض أعضائه بالصهيونية، فإن المجلس الإسرائيلى للسلام الفلسطينى الإسرائيلى قد عرف نفسه على أنه هيئة صهيونية . وقد غضب يورى أفنيرى وأعضاء المجلس الإسرائيلى للسلام الفلسطينى الإسرائيلى بشدة من رفض المجلس الوطنى الفلسطينى لهم . وبالمقارنة، قرر هنرى كورييل أن قرار المجلس الوطنى الفلسطينى قد صادق على مجهوداته بالفعل؛ لأنه «من خلال تفسير لافت للنظر لهذا الأمر، فإن الإسرائيليين الذين قبلوا بالانسحاب الإسرائيلى من الأراضى المحتلة وقيام دولة فلسطينية فى هذه الأراضى . . لم يكن ليصح اعتبارهم صهاينة»[٧٤] . كان تفسير كورييل متفائلاً بشكل زائد عن الحد، لكنه متوافق مع الألاعيب السياسية البارعة التى مكنته من الاستمرار فى وجه الفشل الظاهر .

إن تفضيل منظمة التحرير الفلسطينية الواضح للاتصالات مع الإسرائيليين غير الصهاينة قد أدى إلى قطع الاتصالات الرسمية بين أعضاء المجلس الإسرائيلى للسلام الفلسطينى الإسرائيلى ومنظمة التحرير الفلسطينية . وقد ضاعت أية فرصة لاستئناف هذه الاتصالات مع قدوم الليكود إلى السلطة فى الانتخابات الإسرائيلية التى جرت فى ١٧ مايو ١٩٧٧ . وعندما وجدت منظمة التحرير الفلسطينية أنها تواجه حكومة إسرائيلية متصلبة عقائديا، بدا لها أنه ليس لديها الكثير لتكسبه من استمرار الاتصالات مع إسرائيليين إذا كان ذلك يؤدى فقط إلى اشتداد حدة الخلافات داخل المنظمة . وعلى الجانب الإسرائيلى،

أضعفت رحلة أنور السادات إلى أورشليم فى نوفمبر ١٩٧٧ من أهمية الاتصالات مع منظمة التحرير الفلسطينية. وحيث إن المفاوضات المصرية الإسرائيلية قد أصبحت العمل الرئيسى فى الأداء الدبلوماسى المطول والمتشابك والمسمى بـ «عملية السلام»، فقد ركزت منظمة التحرير الفلسطينية اهتمامها على إعاقة إبرام اتفاقية سلام مصرية إسرائيلية منفصلة لا تعالج القضية الفلسطينية. وكما اتضح فيما بعد، كانت هذه بالضبط طبيعة المعاهدة المصرية الإسرائيلية التى تم توقيعها فى عام ١٩٧٩.

تم اغتيال هنرى كورييل فى باريس فى ٤ مايو ١٩٧٨ على يد مهاجمين غير معروفين. وقد حامت الشكوك بشكل رئيسى حول المتطرف الفلسطينى أبو نضال واليمينيين فى معسكر المقيمين الفرنسيين السابقين بالجزائر. لكن السلطات الفرنسية لم تحل القضية قط. كما تم اغتيال سعيد حمامى قبل أربعة أشهر من هذا التاريخ بالضبط، ومن المحتمل أن يكون عملاء أبو نضال قد فعلوا ذلك بالمثل. لقد وضع كل من وفاة كورييل وبداية المفاوضات المباشرة بين مصر وإسرائيل نهاية لدور اليهود المصريين كوسطاء فى الصراع العربى الإسرائيلى. لقد تطلب الأمر عدة عوامل متمثلة فى احتلال إسرائيلى فاشل للبنان عام ١٩٨٢، والانتفاضة الفلسطينية الأولى فى الفترة من ١٩٨٧ - ١٩٩١، وتدمير الكويت والعراق فى حرب الخليج الأولى، والذى ترك إدارة الرئيس جورج بوش الأب ترزح تحت عبء دين ثقيل للعديد من الدول العربية، كى تبدأ المحادثات الإسرائيلية الفلسطينية المباشرة فى عام ١٩٩١ فى ظل ظروف أسوأ بكثير واحتمال أقل فى الوصول إلى سلام عادل ودائم عما كان ربما سائدا منذ أكثر من عقد سابق. ومع ذلك، فإن «ديدار روسانو - فوزى» قد انتابها سرور هائل عند ملاحظتها أن المصافحة التى شاهدها العالم بأكمله بين يتزاك رابين وياسر عرفات فى ١٣ سبتمبر ١٩٩٣ قد حدثت فى يوم عيد ميلاد هنرى كورييل[٧٥]!

الحواشى

١ - لتفاصيل وتوثيق أكثر عن الحركة الشيوعية فى مصر أثناء هذه الفترة، انظر كتاب جوئل بينين «هل كان العلم الأحمر يرفرف هناك؟ السياسة الماركسية والصراع العربى الإسرائيلى فى مصر وإسرائيل، ١٩٤٨ - ١٩٦٥» (بيركلى : مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٠).

٢ - هنرى كورييل، صفحات من السيرة الذاتية (التى كتبها بنفسه باللغة الفرنسية) (١٩٧٧، نسخة مطبوعة على الآلة الكاتبة)، ص ٥٤، وملحق تحت عنوان «المراحل الرئيسية فى الصراع الداخلى الذى حدث بشأن حدتو فى العام المنقضى من مايو ١٩٤٧ إلى يونيو ١٩٤٨، وهو العام المسمى بعام الوحدة» (تقرير موجه من هنرى كورييل إلى رفاقه فى حدتو فى نهاية عام ١٩٥٥)، ص ٧ .

٣ - جيلز بيرو، رجل منفرد (باللغة الفرنسية) (باريس : بيرنار بارو، ١٩٨٤)، ص ١٩٥ . رجل منفرد (باللغة الإنجليزية) (لندن : كتب زد، ١٩٨٧)، وهى ترجمة إنجليزية مختصرة للجزء الأول من الكتاب، لكن محذوف منها الفقرة المشار إليها فى هذه الحاشية .

٤ - مارسيل إسرائيل، خطاب إلى جيلز بيرو (بدون تاريخ، نسخة مطبوعة على الآلة الكاتبة ردا على كتاب «رجل منفرد» المنشور باللغة الفرنسية).

٥ - بيرو، رجل منفرد (باللغة الفرنسية)، ص ١٩٥ ؛ الطبعة الإنجليزية، ص ١٤٦ .

٦ - حملت هذه المنظمة العديد من الأسماء المختلفة : الفجر الجديد، الطليعة الشعبية للتحرير، الديمقراطية الشعبية، طليعة العمال، وفى النهاية، فى عام ١٩٥٧ : حزب العمال والفلاحين الشيوعى .

٧ - حلمى ياسين، مقابلة، القاهرة، ٢٥ مايو ١٩٨٦ .

٨ - فؤاد مرسى، مقابلة، القاهرة، ١٩ مايو ١٩٨٦ .

٩ - بيرو، رجل منفرد (باللغة الفرنسية)، ص ١٩٩ ؛ الطبعة الإنجليزية، ص ١٤٩ .

١٠ - سعد زهران، فى أصول السياسة المصرية : مقال تحليلى نقدى فى الطريق السياسى (القاهرة : دار المستقبل العربى، ١٩٨٥)، ص ١٣٩ .

١١ - مقتبس من سيلما بوتمان فى كتابها «بزوغ الحركة الشيوعية المصرية، ١٩٣٩ - ١٩٧٠» (سيراكيوس : مطبعة جامعة سيراكيوس، ١٩٨٨)، ص ٩٤ - ٩٥ .

١٢ - محمد سيد أحمد، مقابلة، القاهرة، ٢٢ يونيو ١٩٩٢ .

١٣ - لقد فسر كورييل لماذا ساندت حدتو تقسيم فلسطين فى مقابلة منشورة فى كتاب لرفعت السعيد عنوانه اليسار المصرى والقضية الفلسطينية (بيروت : دار الفارابى، ١٩٧٤)، ص ٢٨٤ . كما أن المقدمتين اللتين كتبهما كل من رؤوف عباس ورد عزت رياض على رؤوف عباس (محرر) فى كتابه «أوراق هنرى كورييل والحركة الشيوعية المصرية» (القاهرة : سينا للنشر، ١٩٨٨) وإبراهيم فتحى فى كتابه «هنرى كورييل ضد الحركة الشيوعية العربية : القضية الفلسطينية» (القاهرة : دار النديم، ١٩٨٩) تقومان بفجاجة بإعادة نشر التهم الموجهة لكورييل والتى تقول بتعاطفه مع الصهيونية دون عمل أى تقييم نقدى للأدلة .

١٤ - كورييل، صفحات من السيرة الذاتية (التى كتبها بنفسه باللغة الفرنسية)، ص ٥٧ .

١٥ ـ أمر الاعتقال مقتبس من بيرو فى كتابه «رجل منفرد» (باللغة الفرنسية)، ص ٢١٣ .

١٦ ـ المرجع السابق، ص ٢٢٠ .

١٧ ـ كانت المساهمة الإجمالية المقدمة من أعضاء جماعة روما إلى رفاقهم فى مصر تقدَّر بخمسة عشر مليون فرنك فرنسى (قديم) طبقا ليوسف حزان، المرجع السابق، ص ٢٧٤ .

١٨ ـ المرجع السابق، ص ٢١٥ .

١٩ ـ المرجع السابق، ص ٢٦٣؛ الطبعة الإنجليزية، ص ١٩٣ .

٢٠ ـ جيلز ديلوز وفيليكس جواتيرى، ألف مرحلة من عدم التغيير: الرأسمالية وانفصام الشخصية (مينابوليس: مطبعة جامعة مينيسوتا، ١٩٨٧)، ص ٥٠٨ .

٢١ ـ جوناثان بويارين، اليهود البولنديون فى باريس: وصف عرقى لذاكرة (بلومينجتون: مطبعة جامعة إنديانا، ١٩٩١) .

٢٢ ـ نشرة الدراسات والمعلومات حول مصر والسودان (باللغة الفرنسية) رقم ١٧ (أغسطس ١٩٥٢)، أوراق هنرى كوريل .

٢٣ ـ «المعاهدة الإنجليزية المصرية، سلب للسيادة الوطنية لمصر، وخطر على أمن آسيا والعالم» (بدون تاريخ، نسخة مطبوعة على الآلة الكاتبة) و«إلى مؤتمر الدول الإفريقية والآسيوية» (١٨ أبريل ١٩٥٥، نسخة مطبوعة على الآلة الكاتبة)، كل منهما فى أوراق هنرى كوريل .

٢٤ ـ لمعرفة التفاصيل، انظر كتاب بينين «هل كان العلم الأحمر يرفرف هناك؟»، ص ١٥٣ ـ ١٥٩ .

٢٥ ـ أحمد حمروش، مقابلة، القاهرة، ١٤ يونيو ١٩٩٦ . إن بيرو فى كتابه «رجل منفرد»، ص ١٢٧، يروى نفس القصة مع تفاصيل مختلفة إلى حد ما .

٢٦ ـ رفعت السعيد، طريق الحركة الشيوعية المصرية: الوحدة والانقسام والحل، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٥ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٦)، ص ٨٨ .

٢٧ ـ «خطاب إلى المكتب السياسى»، ١٢ يناير ١٩٥٨، أوراق هنرى كوريل .

٢٨ ـ إدوارد دبليو سعيد، «عقل الخريف: تأملات فى الحياة فى المنفى» مجلة هاربر (العازف على القيثار)، سبتمبر ١٩٨٤، ص ٥١ .

٢٩ ـ كمثال على نوع المعلومات الخاصة بالسجناء السياسيين فى مصر والمقدمة للجمهور الأوروبى، انظر عادل منتصر، «القمع المناهض للديمقراطية فى مصر»، مجلة الأزمنة الحديثة ١٦ (أغسطس ـ سبتمبر ١٩٦٠): ٤١٨ ـ ٤٤١ .

٣٠ ـ مقتبس من بيرو، رجل منفرد، ص ٢٨٧ .

٣١ ـ ديدار روسانو ـ فوزى، مقابلة، باريس، ٢٢ يونيو ١٩٩٤ .

٣٢ ـ بيرو، رجل منفرد، ص ٢٩٩ .

٣٣ ـ المرجع السابق، ص ٣٥١ .

٣٤ ـ المرجع السابق، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣ .

٣٥ ـ المرجع السابق، ص ٣٧٠ .

٣٦ـالمرجع السابق، ص ٣٦٥ .

٣٧ـ جورج سوفر، «راعى شبكات مساعدة الإرهابيين»، صحيفة لو بوان (النقطة)، ٢١ يونيو ١٩٧٦، ص ٥٢ ـ ٥٧ . لتفنيد الاتهامات الواردة بهذا المقال نقطة بنقطة، انظر بيرو، رجل منفرد، ص٥٤٦ـ٥٤٨ .

٣٨ـسوفريه، «راعى شبكات مساعدة الإرهابيين»، ص ٥٧ .

٣٩ـ مقتبس من بيرو، رجل منفرد، ص ٣٥١ .

٤٠ ـ إدوارد سعيد، «عقل الخريف»، ص ٥٣ .

٤١ ـ ريمون اغيون، مقابلة، باريس، ١١ مايو ١٩٩٤ .

٤٢ ـ بيير منديس ـ فرانس، «فى الشرق الأوسط، كما فى فيتنام، السلام أمر واجب»، صحيفة لو نوفيل أوبسيرفاتور، ٢٤ ـ ٣٠ أبريل ١٩٦٨، ص ٢٤ .

٤٣ ـ ريمون اغيون، مقابلة، باريس، ٢٣ مايو ١٩٩٤ . أطلعنى اغيون كذلك على نسخ من مراسلات بينه وبين بيير منديس ـ فرانس .

٤٤ ـ بيرو، رجل منفرد، ص ٥٣٣ ـ ٥٣٥؛ يورى أفنيرى، صديقى، العدو (ويستبورت، ولاية كونيتيكيت: لورانس وهيل، ١٩٨٦)، ص ٣٠ .

٤٥ ـ هنرى كورييل، «مذكرة إلى الرفاق المصريين بشأن ضرورة مواصلة الكفاح من أجل السلام»، فى كتاب تحت عنوان «من أجل سلام عادل فى الشرق الأدنى» (باريس: بدون اسم دار نشر، ١٩٨٠)، ص ١١١ ـ ١١٢ . الطبعة العبرية: آل ميزبياه هاـ شالوم (أورشليم: ميفراس، ١٩٨٢) .

٤٦ ـ تم توضيح هذه الحجة بالتفصيل فى كتاب بينين «هل كان العلم الأحمر يرفرف هناك؟» .

٤٧ ـ حمروش، مقابلة. يقدم كتاب بيرو «رجل منفرد»، ص ٥٣٥ ـ ٥٣٦، رواية مختلفة قليلا لهذه الأحداث .

٤٨ ـ حمروش، مقابلة .

٤٩ ـ على سبيل المثال، صحيفة ذا نيويورك تايمز، ٦ و٨ أبريل ١٩٧٠ .

٥٠ ـ إيريك رولو، مقابلة، باريس، ١٥ مايو ١٩٩٤ .

٥١ ـ أبو إياد وإيريك رولو، وطنى، أرضى: قصة الكفاح الفلسطينى (نيويورك: كتب تايمز، ١٩٨١) . الطبعة الفرنسية: فلسطينيون بلا وطن (باريس: فايوليه، ١٩٧٨) .

٥٢ ـ حمروش، مقابلة .

٥٣ ـ بيرو، رجل منفرد، ص ٥٥٢ .

٥٤ ـ حمروش، مقابلة .

٥٥ ـ بيرو، رجل منفرد، ص ٥٣٧ ـ ٥٣٨؛ كورييل، آل ميزبياه هاـ شالوم، ص ١٥ .

٥٦ ـ كورييل، من أجل «مدينة بولونيا ثانية»، فى كتاب «من أجل سلام عادل فى الشرق الأدنى»، ص١٥٢ـ١٥٥ .

٥٧ ـ محمود حسين، خطاب إلى رئيس تحرير صحيفة لو نوفيل أوبسيرفاتور، ٢٢ أكتوبر ١٩٧٣ .

٥٨ ـ سول فرايدلاندر ومحمود حسين، ترأس جلسة الحوار وأشرف عليها جان لاكوتور، العرب والإسرائيليون: حوار (نيويورك: هولمز ومير، ١٩٧٥).
٥٩ ـ انظر فتحي، هنري كورييل ضد الحركة الشيوعية العربية.
٦٠ ـ محمود حسين، الصراع الطبقي في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٧٠ (نيويورك: مطبعة المجلة النقدية الشهرية، ١٩٧٣).
٦١ ـ محمد سيد أحمد، بعد أن تسكت المدافع: سلام أو هرمجدون في الشرق الأوسط (لندن: كروم هيلم، ١٩٧٦). الطبعة العربية: بعد أن تسكت المدافع (بيروت: دار القضية، ١٩٧٥).
٦٢ ـ إيلان هاليفي، مقابلة، باريس، ٢٤ يونيو ١٩٩٣. يشغل بيني ليفي اليوم منصب رئيس ياشيفا (معهد ديني) في مدينة ستراسبورج الفرنسية.
٦٣ ـ صحيفة ذا تايمز، ١٦ نوفمبر و١٧ ديسمبر ١٩٧٣.
٦٤ ـ مقتبس من كتاب آلان جريش تحت عنوان «منظمة التحرير الفلسطينية: الكفاح من الداخل: نحو فلسطين مستقلة» (لندن: كتب زد، ١٩٨٥)، ص ١٦٨. أبلى جريش بلاء حسنا في رواية المناظرات التي أدت إلى هذه الصياغة في هذا الكتاب الذي قام بإهدائه «إلى عصام الصرطاوي وهنري كورييل اللذين ماتا كي يستطيع الشعبان الفلسطيني والإسرائيلي العيش في سلام». وقد تم ذكر اسم يوسف حزان بالمثل في صفحة الشكر.
٦٥ ـ أفنيري، صديقي، العدو، ص ٥٣ ـ ٥٥.
٦٦ ـ المرجع السابق، ص ٤٠ ـ ٥٥، ٧١ ـ ٧٣، ٩٢ ـ ٩٦، ١١٩.
٦٧ ـ المرجع السابق، ص ١١٩ ـ ٢١؛ بيرو، رجل منفرد، ص ٥٤٢ ـ ٥٤٤.
٦٨ ـ جريش، منظمة التحرير الفلسطينية: الكفاح من الداخل، ص ١٩٧.
٦٩ ـ صحيفة معاريف، ٥ ديسمبر ١٩٧٦.
٧٠ ـ جريش، منظمة التحرير الفلسطينية: الكفاح من الداخل، ص ١٩٧؛ بيرو، رجل منفرد، ص ٥٦٧. إن التاريخ الذي يحدده بيرو هو من سبتمبر ١٩٧٦ إلى مارس ١٩٧٧. ونظرا لأن جريش كان أكثر قربا من المشاركين، كما أن تحليله السياسي أفضل من تحليل بيرو، لذا اخترت روايته للأحداث.
٧١ ـ بيرو، رجل منفرد، ص ٥٦٨؛ أفنيري، صديقي، العدو، ص ١٥٣ ـ ١٥٦.
٧٢ ـ أفنيري، صديقي، العدو، ص ١٦٠.
٧٣ ـ مقتبس من جريش، منظمة التحرير الفلسطينية: الكفاح من الداخل، ص ١٩٩.
٧٤ ـ المرجع السابق.
٧٥ ـ ديدار روسانو ـ فوزي، مقابلة.

الفصل السابع

قرّاءو منطقة خليج سان فرانسيسكو

كانت الطائفة القرائية فى سان فرانسيسكو قد رسخت من نفسها بشكل جيد بالفعل عندما بدأتُ فى التدريس بجامعة ستانفورد فى عام ١٩٨٣، لكننى لم أكن مدركا لذلك بشكل كامل. ويعود ذلك إلى أن الطائفة اليهودية القرائية المحلية لم تكن معروفة على نطاق واسع، كما لم تكن موضع نقاش. كانت حقيقة أن القرائين ما زالوا موجودين على الإطلاق تبدو من قبيل المعلومات التخصصية الغريبة التى يشترك فى معرفتها قلة من الأفراد ذوى الاهتمام القاصر على تاريخهم وتقاليدهم الدينية. ولم يتم إدماج تلك الطائفة فى المؤلفات المعتمدة حول التاريخ المصرى الحديث أو التاريخ اليهودى الحديث. ولقد تم تقديمى بشكل غير مباشر إلى الطائفة فى سان فرانسيسكو من خلال صداقتى لأحد القلائل من القرائين الذين ظلوا مقيمين بالقاهرة، وقد تشكل اهتمامى بهم من خلال هذه الصلة.

بينما كنت أقوم بإجراء أبحاث لرسالتى للدكتوراه فى القاهرة عام ١٩٨٠، التقيت بنولة درويش، وقضيت بعض الوقت فى منزلها لقراءة أوراق والدها الراحل يوسف درويش. وفى عام ١٩٨٦، كنت أقوم بزيارة القاهرة ثانية عندما عاد يوسف درويش وزوجته الراحلة إقبال إلى مصر بعد أن عاشا بالخارج كلاجئيْن سياسييْن وممثليْن للحزب الشيوعى المصرى. كان يوسف درويش قد اشترك فى إعادة تنظيم الحزب الشيوعى، الذى استأنف وجوده علانية فى عام ١٩٧٥ بعد فترة توقف لمدة عشرة أعوام. وعندما علمت عائلة درويش بأن الشرطة كانت على علم بنشاطاته السياسية، قامت بمغادرة مصر بعد فترة قصيرة من حرب ١٩٧٣ العربية

الإسرائيلية . لقد قضى يوسف بالفعل ثلاث فترات فى السجن فى مصر ، ولم يكن يرغب في المخاطرة بفترة رابعة .

كان يوسف درويش ينتمى إلى الطائفة القرائية بالمولد؛ فى حين كانت إقبال يهودية ربانية . وفى مصر ، كما فى إسرائيل ، كان القانون المدنى يدمج القانون الدينى لكى يحكم فى الأمور الخاصة بالأحوال الشخصية . وكان يتم إقرار الزواج وقضايا مماثلة عن طريق القوانين الدينية الخاصة بكل طائفة ملية (تديرها محكمة دينية طائفية حتى عام ١٩٥٥) وتشرف عليها المحاكم المدنية . ومن هنا ، لم يستطع كل من يوسف وإقبال الزواج كيهود إلا بعد أن يعتنق يوسف اليهودية الربانية ، وهى عملية صعبة وطويلة ، حيث كان كشيوعى غير مهتم بها . ولذا كان من الأيسر بكثير بالنسبة ليوسف أن يمر بالإجراء البسيط والسريع نسبيا الخاص باعتناق الإسلام . وقد مكن ذلك يوسف من الزواج بإقبال فى عام ١٩٤٩ نظرا لأنه يحق للرجال المسلمين الزواج بنساء يهوديات ومسيحيات . ولم يكن كل من يوسف وإقبال مراعين للشعائر الإسلامية ، ولذلك كانت عملية اعتناق الإسلام إجراء شكليًا بالنسبة لكل منهما . ومع ذلك ، عندما قامت الاتجاهات الرئيسية الثلاثة فى الحركة الشيوعية بالاتحاد لتكوين الحزب الشيوعى المصرى فى عام ١٩٥٨ وقررت أن اليهود لا يمكن أن يكونوا أعضاء فى اللجنة المركزية ، تم استبعاد يوسف درويش من المناصب القيادية بالحزب على أساس أنه كان يهوديًا[١] . كانت ابنتهما نولة يهودية طبقا لـ «حالاخاه» الربانية (القانون الدينى اليهودى) ومسلمة طبقا لـ «الشريعة» . وهى تفضل أن تُعرف نفسها على أنها مصرية .

وبالرغم من أنى قد قضيت ساعات كثيرة أحاور فيها يوسف درويش بشكل منهجى وغير منهجى بشأن تاريخ حياته وتجاربه السياسية ، لم أكن أعلم أن لديه عائلة فى الولايات المتحدة حتى خريف عام ١٩٩٠ ، عندما كتب لى معلنا عن قدومه لزيارة شقيقته «نيللى مصلياح» فى سان فرانسيسكو ودعانى لزيارتها كى نجتمع جميعا معا . وقد كان هذا الأمر بمثابة الفرصة لتقديمى إلى الطائفة اليهودية القرائية فى سان فرانسيسكو .

قام كل من جاكوب ونيللى مصلياح بدعوة عائلتى للعشاء مع يوسف بمنزلهم. وقد أعدوا وجبة مصرية كبيرة ورحبوا بنا بحرارة. كان من المعتاد بالنسبة ليوسف أن يتحدث مع عائلته بالفرنسية. لكن نظرا لأنى كنت أكثر ارتياحا فى التحدث بالعربية عن الفرنسية، كما كانت إنجليزية يوسف ضعيفة، فإن أيسر لغة مشتركة كانت العربية. وقد ذكرنى الطعام المطهو والجو الاجتماعى والمحادثة العربية بأفضل لحظاتنا فى القاهرة. قام يوسف كذلك بزيارة شقيقة ثانية فى منطقة بوسطن عندما كنت فى المدينة لحضور اجتماع لجمعية الدراسات الشرق أوسطية. وهناك التقيت بإيفون مصلياح وعائلتها، واستمتعت بعشاء مصرى ومحادثة عربية آخرين. وبعد ذلك قمت بترتيب تحويل شرائط فيديو الأفلام المصرية الحديثة التى أحضرها يوسف معه كهدية لعائلته من نظام «بال» (عبارة معناها خط تناوب مرحلى) إلى نظام «إن تى إس سى» (عبارة معناها لجنة نظام التليفزيون الوطنى). وكانوا يبدون متحمسين لرؤية هذه الأفلام، مما يوحى بأنه ظلت لديهم الرغبة فى الاطلاع على أمور مصر، كما كانوا لا يزالون يشعرون بصلة إيجابية بثقافتها.

وهكذا تمت إضافة كل من بوسطن وسان فرانسيسكو إلى القاهرة وباريس على قائمة المواقع التى كانت العربية فيها هى لغتى المشتركة مع اليهود الآخرين. كان هذا الأمر سوف يكون طبيعيًا فى حوض البحر المتوسط فى العصور الوسطى، لكن فى أواخر القرن العشرين كان الشعور به يجعل منه عاملاً متحدياً لعادات سائدة. وبالتأكيد لا يرى القراءون الأمريكيون أنفسهم فى إطار سياسى، وهم عامة غير مشتركين فى المناظرات حول السياسة الثقافية للهوية العرقية فى الطائفة اليهودية الأمريكية. ومع ذلك، فقد بدا لى أن ممارسات قرائى سان فرانسيسكو قاومت الاندماج فى الكثير من الافتراضات السائدة بشأن الهوية اليهودية والعلاقات العربية اليهودية. وقد جذبنى هذا الأمر إلى الاهتمام بطائفتهم حتى قبل أن أشرع فى التفكير بشكل منهجى فى موضوع هذا الكتاب. لذلك، عندما قررت أن أكتب عن اليهود المصريين، كنت فى وضع يسمح لى بالنقاش بشأنهم بشكل أكثر تفصيلا عن الآخرين الذين كتبوا فى السابق عن اليهود فى مصر الحديثة[٢]. وقد تم تقديم

حجتى على صحة فعل ذلك فى الفصل الثانى. ونظرا لأنى لم أستطع أن أمحو من وعيى العلاقات الشخصية التى كونتها، فإن المعلومات المتناثرة التى علمتها بالفعل والاتصالات التى كانت متاحة لى نتيجة لذلك وأدوارى كصديق ومؤرخ وباحث فى الأعراق البشرية قد تمت حياكتها فى نسيج لا يمكن بشكل مفيد حل خيوطه.

الهجرة القرائية من مصر

طبقا لإحصاء غير رسمى للوكالة اليهودية، استقر تسعة عشر قَرّاءً فى القدس عام ١٩٣٩[٣]. لكن بحلول عام ١٩٤٨، ظل قَرّاء واحد فقط (من أصول غير محددة) هناك للحفاظ على ادعاء الملكية الخاص بالطائفة القرائية، والذى يخص أقدم معبد فى المدينة القديمة. وبعد الحرب العربية الإسرائيلية الأولى، بدأ عدد صغير من القرائين مغادرة مصر وتوطيد أنفسهم فى إسرائيل. كان أول من غادر هم أفقر أعضاء الطائفة أو عائلات استثنائية ذات وسائل تمكنها من نقل أصولها التجارية خارج مصر[٤]. كان أصحاب المشروعات التجارية والممتلكات يميلون إلى البقاء فى مصر لفترة أطول. ولم يكن القراءون حريصين على تحويل أنفسهم من تجار ومهنيين مدنيين إلى مزارعين ريفيين وعمال يدويين، الذين يعتبرون المثل الأعلى للصهيونية العمالية، وكذلك المصير المرجح للمهاجرين الجدد إلى إسرائيل. ولقد كانوا بالمثل متخوفين من الظروف السياسية والاقتصادية الصعبة فى إسرائيل خلال أوائل الخمسينيات.

وطبقا لسجلات بيت دين القرائين (المحكمة الدينية) فى القاهرة، فإن أقل من مائة قراء قد غادروا مصر قبل عام ١٩٥٦[٥]. ومن المرجح أن هذا العدد ما هو إلا تقدير قليل للعدد الحقيقى. فربما لم تقم العائلات التى رحلت إلى إسرائيل بإبلاغ المحكمة برحيلها خوفا من توريط الطائفة فى أفعالهم. أكثر من ذلك، ربما لم يكن أعضاء الطائفة غير المنتظمين فى التردد على المعبد على صلة وثيقة بسلطات الطائفة. وقد قدر موريس شماس أنه عند وصوله إلى إسرائيل فى عام ١٩٥٠، كان

٥٠٠ قراء مقيمين هناك بالفعل[٦] . إن ابنة أول حاخام قرائى أكبر فى إسرائيل ، والتى وصلت إلى إسرائيل فى عام ١٩٤٩ فى سن التاسعة ، تظن أنه كان هناك من ٢٠٠ـ٣٠٠ عائلة قرائية فى البلاد عند اندلاع حرب السويس/ سيناء فى عام ١٩٥٦[٧] .

إن سياسة الوكالة اليهودية والحكومة الإسرائيلية كانت تعتمد على تركيز يهود الشرق الأوسط فى موشافيم (قرى تعاونية زراعية) جديدة أو مدن نامية فى أجزاء نائية فى البلاد . تم توطين المهاجرين القرائين فى موشافيم مصلياح ورانين ، اللتين تم تأسيسهما فى عامى ١٩٥٠ و١٩٥١ على التوالى . استقر القراءون كذلك فى مدينة الرملة ، وهى المركز التاريخى الخاص بهم فى القرنين العاشر والحادى عشر . وقد تم افتتاح المعبد المركزى للطائفة ، والذى هو الآن المركز القرائى العالمى ، هناك فى عام ١٩٦١ . وعندما ازداد عدد السكان القرائين فى أواخر الخمسينيات والستينيات ، تم تأسيس تجمعات مدنية فى أشدود بئر سبع وأوفاكيم . عاش القراءون كذلك فى منطقة تل أبيب الكبرى (خاصة بات يام) ويافنيه وكيريات جات وكيريات مالاخى وعكا وبيت شيميش والقدس حيث تم مؤخرا تأسيس بيت ميدراش (معهد دينى) قرائى . لقد كان عدد القرائين فى إسرائيل دائما موضع جدل حاد ، ولا يمكن التأكد منه نظرا لأن التعداد الإسرائيلى الرسمى لا يشمل القرائين كفئة منفصلة ، كما أن الطائفة القرائية تلتزم بالحظر اليهودى التقليدى على إجراء تعداد مباشر . وتتراوح الأرقام بين ١٥٠٠٠ و٣٠٠٠٠[٨] .

عند وصولهم إلى إسرائيل ، أصيب القراءون المصريون بالدهشة عندما وجدوا أن مؤسسة الحاخامات الربانيين تشك فى هويتهم كيهود . وحتى عام ١٩٧٧ ، كان الاتحاد العملى بين الماباى والحزب المزراحى الصهيونى التقليدى(*) ، يسمح للماباى بإدارة الحكومة الإسرائيلية فى مقابل تبنى سياسة الوضع الراهن كما تبلورت أثناء عهدى الحكم العثمانى والانتداب البريطانى بشأن الأمور الدينية . وقد

(*) اليوم هو الحزب الدينى الوطنى .

ترتب على ذلك أنه كان يتم الحكم فى إسرائيل على مسائل الأحوال الشخصية طبقا للـ «حالاخاه». وقد أعلنت الدولة ما يحدد من هو اليهودى، لكن الحاخامية التقليدية كانت لها السلطة القانونية الوحيدة لتحديد من يحق له الزواج كيهودى والدفن فى مقبرة يهودية وهلم جرا. إن قرارات المحاكم الدينية الحاخامية التقليدية (باتيى دين) هى المصدر الطبيعى للحكم على مثل هذه الأمور، رغم أن المحاكم المدنية لديها بعض السلطة للتدخل. إن هذه المحاكم التقليدية تنظر إلى القرائين بشك على أنهم أوغاد (سافيك مامزيريم). ومن هنا، فهم ليسوا مؤهلين للزواج من يهود، ويقر بذلك حتى اليهود غير المعنيين بوضع القرائين طبقا للـ «حالاخاه»، ويعود ذلك إلى أن الطريقة القانونية الوحيدة للزواج كيهودى فى إسرائيل هى قيام حاخام تقليدى بإجراء مراسم الزواج.

إن القرائين لديهم «بيت دين» خاصة بهم. لكن سلطات الدولة والحاخامية التقليدية لا تعترف بقراراتها أو سلطتها القضائية. ولذا فهى لديها فقط سلطة فعلية بين أعضاء الطائفة القرائية الذين يتقبلون طواعية قراراتها.

ونظرا لقوة دفع الاهتمام الشخصى الخاص بثانى رئيس إسرائيلى، المدعو «يتزاك بن - تزفى»(*)، فقد قررت دولة إسرائيل معاملة القرائين كيهود وإخضاعهم للخدمة العسكرية الإجبارية، وهى أهم سمة للهوية اليهودية فى إسرائيل. لكن فى الأمور التى تنازلت فيها الدولة عن سلطتها للحاخامية التقليدية، فإن صحة اعتبار القرائين طائفة دينية يهودية تظل دائما موضع تساؤل. ويشكل هذا الأمر مصدرا حرجا بالنسبة للكثير من الصهاينة العلمانيين. لكنهم لم يقوموا بحملة مستمرة

(*) (١٨٨٤ - ١٩٦٣)، ولد بأوكرانيا، وهاجر إلى فلسطين فى ١٩٠٧، فانهمك فى نشاطات يسارية حتى تم طرده من فلسطين عام ١٩١٠، وعاد إليها عام ١٩١٨ حيث التحق بالفيلق اليهودى التابع للقوات البريطانية، ثم انضم إلى صفوف الهاجاناه فى العشرينيات أثناء أحداث الشغب العربية فى القدس، وبعد قيام دولة إسرائيل تم انتخابه عضوا بالكنيست الأول والثانى فى عامى ١٩٤٩ و١٩٥٢ عن حزب الماباى [العمل]، وعند وفاة حاييم وايزمان (أول رئيس لدولة إسرائيل) تم انتخاب بن - تزفى رئيسا فى عام ١٩٥٢، وأعيد انتخابه لفترة ثانية فى عام ١٩٥٧، ثم أعيد انتخابه لفترة ثالثة فى عام ١٩٦٣ حيث توفى وهو يشغل هذا المنصب فى ٢٣ أبريل ١٩٦٣.

لإصلاح هذا الوضع الشاذ لأن ذلك يتطلب تحديا مباشرًا للسلطة العلمانية للحاخامية التقليدية فى إسرائيل، كما سيثير نزاعًا ثقافيًا ليس لدى الصهيونية حل له يتناسب مع أسلوب الخطاب السياسى الخاص بالحركة القومية العلمانية والمواطنة والحقوق المتساوية.

إن رسالة الدكتوراه نافذة البصيرة التى قام بإعدادها «سومى كوليجان» تلخص بوضوح تحول الهوية اليهودية القرائية الذى صاحب الانتقال من مصر إلى إسرائيل، حيث يقول فى ذلك:

«فى مصر، كان القراءون معترفًا بهم كأقلية يهودية، وعاشوا كالأقليات الأخرى فى الشرق الأوسط، بشكل متلاحم ومستقل. وكان المذهب المجتمعى العام الذى نظم هويتهم هو الطائفية الدينية. ومن هنا، لم تكن هناك إعاقة أو تساؤل بشأن التعبير عن محتوى يهوديتهم. لقد اشترك كل من القرائين والأعضاء الآخرين فى المجتمع المصرى فى نفس المجموعة من المفاهيم والرموز المتعلقة بتنظيم الهوية الاجتماعية. لكن فى إسرائيل، شكلت مذاهب أخرى لـ«اليهودية» تحديا للأساس الذى أقام عليه القراءون ادعاءاتهم بالهوية اليهودية، وبالنسبة لأغلبية الإسرائيليين، فإن القرائية هى الشكل والفئة الاجتماعية التى يتم تحديد الجماعة من خلالها. ونعنى بذلك، أن الكثير من الإسرائيليين لديهم ميل إلى التفكير فى القرائين على أنهم جماعة اجتماعية منفصلة كليا بشكل أكبر من كونهم نوعًا من اليهود»(٩).

لقد تشكل هذا الإدراك من خلال الممارسات القومية التى أضفت الشرعية على التحاملات المنصبة بشكل خاص على القرائين من جانب الحاخامية التقليدية، التى تمادت فى ذلك إلى حد أنها سعت إلى منع القرائين من دخول إسرائيل كليا. فى عام ١٩٤٩، استسلم قسم العاليا بالوكالة اليهودية لضغط ممثلى المزراحى بالجهاز التنفيذى للوكالة، وطلب من وكلائه فى مصر إيقاف هجرة القرائين إلى إسرائيل. وقد رفض ناشطو العاليا المصريون المحليون هذا المطلب. كما ناشد الأعضاء المصريون فى بناى اكيفاه، وهى منظمة الشباب الصهيونى الدينية التقليدية،

منظمة النساء الصهاينة فى الولايات المتحدة بإقناع مواطنيهم الإسرائيليين بأن يلينوا. وقد أعلن الصهاينة المصريون أنهم لن يسمحوا ليهودى واحد بالرحيل إلى إسرائيل إذا لم يتم نقض هذا القرار. وفى الحقيقة، تم إيقاف الهجرة فعليا لمدة شهر فى عام ١٩٥٠ حتى تم تلقى تعليمات تسمح للقرائين بالقدوم إلى إسرائيل[١٠].

نظرا لأن الحاخامية التقليدية لم تتقبل قط بشكل تام إصرار الدولة على أن القرائين كانوا يهودا مؤهلين للعاليا، فإن أعضاء الطائفة استمروا يعانون من صعوبات هائلة بعد وصولهم إلى إسرائيل. وأحد الأمثلة التى نالت قسطا كبيرا من الدعاية يتعلق بيوسف مرزوق، شقيق موشى مرزوق، الذى تم إعدامه لدوره فى عملية سوزانا. فى عام ١٩٦١، أراد يوسف مرزوق أن يتزوج بامرأة ربانية. رفضت حاخامية تل أبيب المصادقة على هذا الزواج. قام الرئيس الإسرائيلى يتزاك بن-تزفى بالتدخل لصالح يوسف مرزوق، وذلك لسببين، أولهما الخدمات التى أسداها شقيقه موشى لدولة إسرائيل، وثانيهما تأييد الرئيس بن-تزفى طويل الأمد للقرائين. ونتيجة لذلك، تم تحويل القضية إلى حاخامية حيفا الأكثر لينا، التى قامت بإصدار شهادة عازب ليوسف مرزوق، وهى الوثيقة المطلوبة للسماح بزواجه. لكن المحكمة الحاخامية أوضحت أن هذا الأمر لن يكون سابقة لزيجات مختلطة فى المستقبل بين القرائين والربانيين[١١]. ولقد اعتبر الصهاينة العلمانيون هذا الأمر بمثابة فضيحة كبرى، حيث واجه شقيق شخص ضحى بحياته من أجل الدولة اليهودية صعوبة فى الزواج كيهودى فى إسرائيل.

لم يكن حاخام القرائين الأكبر، المدعو توفيا بابوفيتش، يشجع الهجرة القرائية إلى إسرائيل بسبب الظروف السياسية غير المستقرة، وكذلك وضع القرائين الإشكالى هناك. وبالطبع، كأمر يتعلق بالعقيدة الدينية، كان بابوفيتش يعتقد، شأنه فى ذلك شأن كل اليهود المراعين لتعاليم دينهم، أن اليهود لديهم ارتباط خاص بالأرض المقدسة، وخاصة بالقدس. لكن مثل الحاخامات التقليديين فى النصف الأول من القرن العشرين، لم يصادق بابوفيتش على الصهيونية السياسية. ومما لا

شك فيه أن رأيه قد أثر فى الكثير من القرائين، مما جعلهم يبقون فى مصر بعد عام ١٩٤٨ ويواصلون حياتهم الطائفية كالمعتاد بقدر الإمكان. وقد توفى الحاخام بابوفيتش فى أغسطس ١٩٥٦ ولم يحل محله أحد. ويعود ذلك إلى أنه لم يكن هناك قراء مصرى عليم بشكل كاف بالتقاليد الدينية كى يتولى هذه المهمة.

لا يمكننا أن ننسب هذا الأمر إلى إساءة معاملة اليهود فى مصر فى الأربعينيات والخمسينيات. إن بابوفيتش نفسه قد تم إحضاره من شبه جزيرة القرم لتولى منصب حاخام القرائين الأكبر فى عام ١٩٣٤. وبالفعل فى ذلك الوقت، عندما كانت هناك إساءة معاملة طفيفة لليهود فى مصر، كان معظم أعضاء الطائفة القرائية الذين لديهم الموهبة الذهنية والاهتمام اللذان يؤهلانهما لمتابعة دراسات متقدمة يسعون إلى الالتحاق بمهن دنيوية أكثر من المهن الدينية. ولم يكن هذا الأمر مختلفا عن النمط السائد بين اليهود الربانيين. لكن يبدو أن الطائفة القرائية الصغيرة قد فشلت فى إنتاج عدد كاف من الشخصيات الاستثنائية ذات العقل الورع للعمل على إعاشة والإكثار من مؤسساتهم الدينية.

مع اندلاع حرب السويس/ سيناء فى عام ١٩٥٦، تم اعتقال ناظر المدرسة القرائية الابتدائية المدعو مراد القدسى. تلى ذلك قيام الحكومة بالتقليص التدريجى لسيطرة الطائفة القرائية على مدارسها حتى تم تأميمها فى عام ١٩٦٢[١٢]. كذلك تم إغلاق صحيفة الطائفة الناطقة بالعربية والمسماة بـ «الكليم» بعد حرب ١٩٥٦. وقد أدت وفاة الحاخام الأكبر وزوال مؤسسات الطائفة إلى التعجيل بتدهور الطائفة القرائية السريع. وقد كان انهيارها أكثر إثارة من العملية الموازية والمشابهة التى حدثت للطائفة الربانية؛ وذلك لأنه قبل حرب ١٩٥٦، ظل جزء أكبر من القرائين عن الربانيين مقيمًا بمصر رغم الظروف الصعبة.

وفيما بين أكتوبر ١٩٥٦ ومارس ١٩٥٧، غادر مصر حوالى ٤٠٪ من القرائين (ومقدار مماثل من الربانيين)، حيث اتجه معظمهم إلى إسرائيل. ومع ذلك، ظل حوالى ٢٠٠٠ قراء مقيمين بالقاهرة عندما غادر مراد القدسى مصر فى عام ١٩٥٩. وقد أدى تأميم قطاعات كبيرة من الاقتصاد فيما بين عامى ١٩٦٠ - ١٩٦٢ إلى قيام

موجة ثالثة من الهجرة، رغم أن ١٠٠٠ قراء ظلوا مقيمين بمصر حتى عام ١٩٦٦، وهو تاريخ آخر انتخابات طائفية. وبحلول عام ١٩٧٠، ظل ٢٠٠ قراء فقط مقيمين بمصر، وهو عدد ضئيل جدا حتى يسمح بالحفاظ على نظام طائفى(١٣).

يهود مصر القراءون فى بغداد على خليج سان فرانسيسكو:

لم يذهب معظم القرائين الذين هاجروا من مصر خلال الستينيات إلى إسرائيل. فيما بين عامى ١٩٦٤ و١٩٧٠، استقر قطاع عريض من الطائفة فى منطقة خليج سان فرانسيسكو، حيث يوجد هناك الآن حوالى ١٣٠ عائلة قرائية وتعداد سكان إجمالى يتجاوز ٤٠٠ فرد. وبالإضافة إلى ذلك، تعيش ٣٠٠ عائلة قرائية فى أماكن أخرى بالولايات المتحدة، مع وجود كتل صغيرة تتركز فى المناطق الحضرية الكبرى بكل من نيويورك وبالتيمور وبوسطن وشيكاغو ولوس أنجيليس وسان دييجو. وقد بذل قراءو منطقة خليج سان فرانسيسكو جهودا هائلة لإعادة توطين طائفتهم. وقد تطلب هذا الأمر الحفاظ على وتعديل كل من العناصر اليهودية والمصرية الخاصة بممارسات الطائفة القرائية بالقاهرة وصورتها الذاتية.

كان القدوم إلى الولايات المتحدة، مثل القدوم إلى إسرائيل، بمثابة مصدر اضطراب نفسى هائل بالنسبة للقرائين. ويقول فى ذلك حاخام الطائفة المؤقت المدعو «جو بيسح» فى أمريكا، «لم نعد خواجات ذوى امتيازات. لم يحدث أن عملت قط لدى أحد ما آخر. والآن أصبحنا فى قاع الهرم الاجتماعى ومنبوذين كيهود»(١٤). إن المهاجرين القرائين إلى منطقة خليج سان فرانسيسكو ينتمون إلى أجيال عديدة؛ فقد وصل بعضهم وهم فى أوائل سنوات المراهقة، على حين وصل آخرون وهم فى أوائل الخمسينيات من عمرهم. وكان الكثير منهم ينتمون إلى طبقات وسطى حضرية بالقاهرة، حيث كانوا يعملون كتجار ذهب أو سلع أخرى وصائغين ومهنيين راقين. وقد تبين من استبيان قام به «جيهواش هيرشبيرج» بين قرائى سان فرانسيسكو فى عام ١٩٨٦ أن أربعة فقط من الثلاثين

الذين أجابوا على أسئلة الاستبيان قد عاشوا فى حارة اليهود القرائين. كما أن واحدا فقط منهم، وهو «جو بيسح»، كان يحضر الصلوات اليومية بمعبد دار سيمحا هناك[١٥]. وقد عاش خمسة عشر شخصا من المجيبين على أسئلة الاستبيان فى حى العباسية الذى تسكنه الطبقة الوسطى؛ وكان جاكوب مصلياح واحدا من اثنى عشر شخصا يشاركون فى الصلوات اليومية بمعبد موشى الدرعى هناك. على حين كان معظم المصلين بمعبد العباسية يحضرون الصلوات فقط فى ليلة الجمعة والعطلات. عند وصولهم إلى الولايات المتحدة، دخلت نسبة كبيرة من القرائين المهن التقنية، خاصة صناعة الكمبيوتر. وقد حافظ معظم المهاجرين القرائين على وضعهم الاقتصادى الذى كانوا يتمتعون به فى مصر أو حسنوا من أوضاعهم فى الولايات المتحدة.

لقد قمت بتكوين الانطباعات الموجزة التالية من خلال لقاءات رسمية وملاحظة غير رسمية فى مناسبات مختلفة جمعتنى مع الطائفة القرائية. هناك سلسلة من الأساليب يُظهر بها قراءو سان فرانسيسكو كلا من حفاظهم على هويتهم الطائفية المصرية، التى كانت (دائما) بالفعل يعاد تشكيلها، وكذلك بداية عملية تكيفهم مع أمريكا ومعايير طائفتهم اليهودية.

كان جاكوب مصلياح (يعقوب فرج صالح، المولود عام ١٩١٣) عضوا بارزا فى طائفة قرائى سان فرانسيسكو[١٦]. ولقد استمد تشكيل هويته من نسيج غنى من التجارب الاجتماعية فى كل من مصر والولايات المتحدة تم تحديده من خلال التزام دينى عميق وعلم واسع بالتقاليد القرائية، كما اعتمد على كل من العناصر الملية الطائفية والقومية المصرية المرتبطة بإدراك القرائين لذاتهم فى مصر. وفى بعض الجوانب الهامة، تختلف خلفيته عن أغلبية القرائين المصريين نظرا لأن عائلة مصلياح كانت جديدة نسبيا فى مصر، حيث هاجرت من تونس فى القرن التاسع عشر. أكثر من ذلك، لم يتم توظيف جاكوب مصلياح فى الاقتصاد العرقى القرائى، رغم أنه استعمل بالفعل صلات عائلته لتدعيم مسيرته المهنية. لقد كان واحدا من حوالى ١٥٠ قراء عملوا فى المهن الحرة

الراقية فى فترة الأربعينيات[١٧] . ومن هنا ، تمتعت عائلته بحياة الطبقة الوسطى العليا .

وفى جوانب أخرى ، كانت عائلة مصلياح مشابهة للقرائين الآخرين . كان جاكوب مصلياح يعرف العربية جيدا ، كما كان يشعر بأمان اقتصادى واجتماعى وثقافى فى مصر فى نفس الوقت الذى ظل فيه مدركا تماما لوضعه كعضو فى أقلية عرقية دينية . لقد كان ترتيبه الأول على دفعته عند تخرجه بمؤهل علمى فى العمارة من كلية الهندسة الملكية فى عام ١٩٣٦ . وقد كان فخورا جدا بإنجازه والفرصة التى واتته بالتقاط صورة له مع الملك فؤاد . وبعد تخرجه بقليل ، قدم مصلياح طلبا للحصول على شهادة جنسية لكى يستطيع العمل فى الحكومة . وقد ظل الطلب مُعلقًا عندما غادر مصر عام ١٩٦٤ .

عمل مصلياح فى تصميم مخابئ ضد الغارات الجوية ومنشآت عسكرية أخرى فى منطقة الإسكندرية أثناء الحرب العالمية الثانية . ثم أسس شركة مع نسيم يحيى ، وهو عضو إحدى العائلات التجارية المسلمة البارزة بالإسكندرية . وقد تم ترتيب الجوانب القانونية للشركة عن طريق زوج شقيقة مصلياح ، المدعو يوسف درويش ، وهو عضو مؤسس لجماعة الفجر الجديد الشيوعية ومحام عمالى بارز بمنطقة القاهرة .

ومن بين المشروعات التى قام مصلياح بتصميمها : مصنع لمعالجة الروبيان (الجمبرى) بمدينة بورسعيد ، والذى قام بتأسيسه زوج شقيقة أخرى لمصلياح يدعى ليون درويش . وقد كان هذا مجالا جديدا للعمل الاقتصادى بالنسبة للطائفة القرائية نظرا لأن الروبيان لم يكن طعام كوشر (أى طعامًا مباحًا أكله) حسب التقاليد اليهودية . كان المصنع ناجحا للغاية وأدى إلى زيادة هائلة فى التجارة التصديرية . وفى أثناء موجة التأميم عام ١٩٦١ ، اضطر ليون درويش إلى الاستعانة بمسلم لإدارة المصنع . وتلى ذلك أن غادر مصر فى عام ١٩٦٢ .

قام جاكوب ونيللى مصلياح باتخاذ منزل لهما فى مصر الجديدة ، بعيدا عن مركز الطائفة فى حارة اليهود القرائين . وقد انتسبا إلى نادى هليوبوليس الرياضى ، حيث

كانت نيللى تقوم بإعطاء دروس فى اللياقة البدنية للنساء. كانت زوجة عبد اللطيف البغدادى، أحد الأعضاء الأصليين فى مجلس قيادة الثورة الذى حكم مصر بعد انقلاب ٢٣ يوليو ١٩٥٢، طالبة فى إحدى دروس نيللى. انضم جاكوب إلى مقر ماسونى(*) وترقى إلى مرتبة ماسونى حر من الطبقة الثالثة. وكان سبعون بالمائة من أعضاء مقره من اليهود. لكن المقر كان ينتسب إلى الاتحاد الماسونى للبلاد العربية ويعتبر نفسه مصريا.

كانت ناديا هارتمان، وهى إحدى بنتى جاكوب ونيللى الاثنتين، عضوة فى الفريق القومى المصرى للباليه المائى وهى فى المدرسة الثانوية. لقد التقيت بها فى منزل والديها وسألتها عن ذكرياتها عن مصر. كانت أقوى ذكرياتها وأكثرها تفصيلا هى رحلتها إلى سوريا فى عام ١٩٦١ مع فريق الباليه المائى للاشتراك فى منافسات سباحة عربية. قبل الرحلة، قام معلم ناديا بالمدرسة بزيارتهم فى منزلهم لكى يطمئن عائلة مصلياح بأنهم لا ينبغى أن تنتابهم أية مخاوف بشأن سفر ناديا إلى سوريا لتمثيل مصر، وذلك لأن المدرسة تعتبرها مصرية شأنها فى ذلك شأن أية طالبة أخرى. وعند تذكرها لرحلتها إلى سوريا، توهج وجه ناديا من الإثارة. لقد أكدت على أنها ما زالت تتذكر الرحلة «كما لو كانت حدثت أمس»(١٨). ويبدو أن محافظتها على هذه الذكرى بدفء شديد كانت إحدى الطرق بالنسبة لناديا كى تحافظ على صلة إيجابية بمصر.

وفى نادى هليوبوليس الرياضى، أصبحت ناديا صديقة لشُهدان الشاذلى، ابنة سعد الدين الشاذلى، الذى أصبح فيما بعد أحد الأبطال المصريين فى حرب ١٩٧٣ العربية الإسرائيلية. وفى أواخر السبعينيات، اضطرت عائلة الشاذلى إلى مغادرة مصر بسبب انتقاد الفريق الشاذلى لأنور السادات. وفى النهاية اتخذت شُهدان

(*) الماسونية هى منظمة أخوية عالمية يتشارك أعضاؤها فى مُثل أخلاقية وخارقة للطبيعة والاعتقاد فى وجود كائن أعظم. وغير متاح للعامة الاطلاع على جوانب عملها الداخلى القاصر على فئة قليلة، والمتميز بالسرية والخفاء.

الشاذلى لنفسها منزلا جديدا فى مدينة ساكرامينتو بولاية كاليفورنيا. وقد جددت كل من ناديا هارتمان وشُهدان الشاذلى صداقتهما عندما التقتا فى كاليفورنيا كمنفيتين من مصر.

حتى أوائل الستينيات، لم تكن عائلة مصلياح تشعر بالتمييز ضدهم كيهود فى مصر؛ وذلك لأن «يهود مصر القرائين كانت لهم شخصية خاصة مختلفة عن اليهود الآخرين»، كما قال جاكوب مصلياح تفسيرا لذلك. لقد شعر بأن التوجه الثقافى العربى للقرائين جعلهم أكثر اندماجا فى مصر عن اليهود الآخرين. ثم حدث فى عام ١٩٦٢ أن طُلب منهم التوقف عن التردد على نادى هليوبوليس الرياضى. وقد أبدت النساء فى دروس نيللى مصلياح للياقة البدنية أسفا شديدا على مغادرتها النادى، وذهبوا إلى منزل عائلة مصلياح بهليوبوليس لمواصلة الدروس. لكن فى نوفمبر ١٩٦٤، غادرت عائلة مصلياح مصر نظرا لأن الطائفة القرائية كانت تتضاءل فى الحجم، وهم لم يكونوا يريدون أن تتزوج بناتهم بغير اليهود.

ورغم أن الظروف الاقتصادية فى إسرائيل قد تحسنت إلى حد كبير فى منتصف الستينيات، لم ترغب عائلة مصلياح فى العيش فى إسرائيل لأنهم اعتبروا الموقف هناك غير مستقر تماما. لقد قاموا بزيارة إسرائيل لثلاثة أيام وهم فى طريقهم إلى الولايات المتحدة. وقد وقع اختيارهم على سان فرانسيسكو لأن بعضا من أصدقائهم قد استقروا فى المنطقة بالفعل، وكذلك لشهرة المدينة بطقسها المعتدل. وبحلول عام ١٩٦٨، كان جاكوب مصلياح قد التحق بوظيفة لدى شركة كهرباء وغاز المحيط الهادى. وبعد عشرة أعوام، تقاعد فى سن الخامسة والستين، رغم أنه استمر فى العمل لعشرة أعوام أخرى فى مشروع تجارى خاص بأحد الأصدقاء. ومن الناحية الاقتصادية، فقد تأقلموا بشكل جيد وازدهرت أحوالهم فى الولايات المتحدة. وفى النهاية قاموا بشراء منزل فى حى سنسيت (غروب الشمس) فى سان فرانسيسكو، وهو حى مريح تسكنه الطبقة الوسطى يقع على مسافة قصيرة من المحيط الهادى.

كان الوضع الاقتصادى والاجتماعى الخاص بعائلة هنرى مراد (المولود فى

١٩٤٥) فى مصر مشابهًا لوضع عائلة مصلياح. كانت عائلة مراد تعيش فى حى الظاهر المكتظ بالربانيين، حيث التحق هنرى بمدرسة الطائفة الإسرائيلية بالقاهرة. وفى مرحلة الشباب، كان هنرى يتحدث العربية بطلاقة، كما كان لديه شعور بأن الناس يمكن أن تظن ببساطة أنه مسلم. كانت عائلة مراد تحمل الجنسية المصرية، كما كانوا ميسورين تماما. كان جد هنرى يمتلك شركة مجوهرات، وهى أحد المجالات الاقتصادية التقليدية للطائفة. تم وضع مشروع عائلة مراد التجارى تحت الحراسة خلال حرب ١٩٥٦، ثم تم تأميمه فى عام ١٩٦١. وعندما تم إجبارهم على التخلى عن معظم ممتلكاتهم وأصولهم التجارية، غادرت العائلة مصر متوجهة إلى الولايات المتحدة فى عام ١٩٦٤. وما زال هنرى يتذكر بمرارة الإذلال والمهانة الشخصيين اللذين عانى منهما وقت رحيلهم.

لقد أصبحت تعاملات هنرى مراد الاجتماعية مع غير اليهود من المصريين متوترة بسبب ظهور الصراع العربى الإسرائيلى كقضية سياسية بارزة أثناء سنوات دراسته بالمرحلتين الثانوية والجامعية. وبعد مضايقته بشكل متكرر ومعايرته بأنه يهودى أثناء دراسته للهندسة بجامعة القاهرة، تظاهر بأنه مسلم[١٩]. وهو يتذكر شعوره بالفخر حيال أعمال التجسس والتخريب التى قام بها موشى مرزوق لصالح إسرائيل، رغم إدراكه لاضطراره إلى شجب هذه النشاطات علانية.

عندما سألت هنرى مراد عما إذا كان قد شعر أنه مصرى، كانت مشاعره متناقضة. إنه يتذكر حبه لمصر وشعوره بالارتياح عند التحدث بالعربية، لكنه ممتعض من إساءة المعاملة والتمييز اللذين عانى منهما. وقد قال فى ذلك: «لا يمكنك أن تكون مصريا إذا لم تُقْبَل».

لقد ردت زوجة هنرى، المدعوة دوريس (المولودة فى ١٩٤٨)، بشكل أكثر قطعية بأنها لم تشعر قط أنها مصرية. كانت عائلتها تحمل الجنسية التونسية، وعاشت فى حى الزمالك الخاص بالصفوة، بعيدا عن كل من المعبدين القرائيين بالقاهرة. التحقت دوريس بالمدرسة الفرنسية بالزمالك، حيث رفضت تعلم العربية لأنها شعرت أنها غير ضرورية. ونتيجة لهذا الأمر، تخلفت عاما فى المدرسة. لقد

شعرت بالعزلة عن كل من الطائفة القرائية والمصريين الآخرين. وقد هاجرت عائلتها إلى الولايات المتحدة فى عام ١٩٦٢، عندما كانت فى الرابعة عشرة من عمرها.

إن رفض «دوريس مراد» التام لأية عواطف متعلقة بهويتها كمصرية ربما يعود إلى بُعْد عائلتها عن الطائفة القرائية فى مصر وعزلتها كطفلة. أكثر من ذلك، فقد وصلت إلى الولايات المتحدة وهى مراهقة صغيرة، وهى سن يكون فيها الضغط الاجتماعى للتوافق شديداً للغاية. إن افتقارها إلى الارتباط العاطفى بمصر يعتبر أمرا نادرا بين القرائين الذين التقيت بهم.

تعيش عائلة مراد الآن فى ضاحية وسط شبه جزيرة على بُعْد ساعة من سان فرانسيسكو. وقد انضموا إلى معبد يهودى إصلاحى، كما التحقت بناتها بالمدرسة الدينية التابعة للمعبد واشتركن فى أنشطتها الشبابية. كما استمروا فى تعريف أنفسهم على أنهم قراءون مع الاهتمام بالتراث الثقافى لطائفتهم. لكنهم لا يظنون أن هويتهم القرائية ينبغى أن تشكل عائقًا أمام اشتراكهم فى طائفتهم اليهودية المحلية وارتباطهم بها.

الاندماج فى الطائفة اليهودية والابتعاد عنها

كأقلية داخل أقلية، واجه القراءون فى الولايات المتحدة ضغوطًا اندماجية قوية. حتى الأفراد ذوى التدين العميق، مثل جاكوب مصلياح وجو بيسح، أقروا بأنهم كانوا مقيدين تماما بالأعباء الاقتصادية الخاصة باستقرار عائلاتهم فى بلد جديد والحصول على وظائف وتعليم أبنائهم، بالإضافة إلى الأعباء الثقافية الخاصة بإتقان الإنجليزية وتعلم الشعور بالارتياح فى الولايات المتحدة حتى يستطيعوا تكريس الكثير من الاهتمام بشئون الطائفة القرائية أثناء الستينيات والسبعينيات. ولقد استمروا فى إقامة الصلاة ومراعاة الشعائر الأخرى فى منازلهم، لكن التجمعات المنظمة للطائفة كانت مقصورة على موسم الأعياد اليهودية الكبرى (فترة من عشرة أيام فى اليهودية تبدأ بـ«روش هاـ شاناه» وهى رأس السنة اليهودية، تليها عشرة أيام

من الندم تنتهي بـ «يوم كيبور» وهو يوم الغفران. وتسمى هذه الأيام بالعبرية «ياميم نورايم»، أى «أيام الرهبة»، فى إشارة إلى الرهبة والخشية من الرب) والزيجات وما شابه ذلك.

كان تجاهل الطائفة اليهودية الأمريكية لوجود القرائين عاملا آخر مقيدا لتأكيدهم الجماعى على هوية قرائى منطقة سان فرانسيسكو. لقد انتاب البعض القلق بشأن احتمالية جعلهم منبوذين من جانب الطائفة اليهودية الأمريكية المنظمة. انضم البعض إلى جماعات مصلين إصلاحيين أو محافظين. ولم يكن المذهبان الإصلاحى والمحافظ معاديين للقرائين بمثل الشكل الذى كانت عليه الحاخامية التقليدية. وبالرغم من ذلك، يتذكر هنرى ودوريس مراد أن حاخام جماعة المصلين الإصلاحية التى ينتسبون إليها قال إن القرائين قد انقرضوا. وقد شعروا أنهم قد تم إنكار وجودهم بسبب هذا التوكيد غير المطلع[٢٠].

وحتى جوزيف (جو) وريموند (ريمى) بيسح، اللذين أصبحا أكثر منظمين نشيطين وبارعين للطائفة فى الثمانينيات، شعرا بعدم قدرتهما على إعلان هويتهما كقرائيْن عندما وصلا لأول مرة إلى الولايات المتحدة[٢١]. لقد نشأ جو بيسح (المولود فى عام ١٩٤٥) فى منزل يتحدث العربية فى حارة اليهود القرائين. ودرس الهندسة بجامعة القاهرة. وكصبى، كان على معرفة بموشى مرزوق، ويتذكر فخره بمكانة مرزوق الرفيعة كطبيب عندما كان يراه فى المعبد. وبعد إلقاء القبض على مرزوق، ظن بيسح أنه بالمثل يود أن يكون جاسوسًا. وعندما تم إعدام مرزوق وعازار، فكر بيسح فى مرزوق فقط، وليس فى عازار. ويبدو أن ارتباط بيسح بمرزوق كان شخصيا فى المقام الأول عن كونه عقائديا. كان مرزوق شخصًا يعرفه بأنه قراء أبلى بلاء حسنا وأصبح شهيرا. أدرك بيسح أن القرائين كانوا ينتمون إلى طائفة يهودية أوسع نطاقا، ويتذكر بود العلاقات الطيبة بين القرائين والربانيين فى مصر، لكنه كان يعتقد أن القرائين لديهم شىء ما خاص لأنهم يعاملون أطفالهم «مثل الجواهر». كما اعتبر أن قرائى مصر كان لديهم ارتباط دينى بالقدس، وكذلك اعتقد أن الذهاب للعيش فى إسرائيل سوف يُعجل

بقدوم المسيح المخلّص المنتظر. لكن هذا الأمر لم يكن التزاما يتطلب عملاً سياسيًا علمانيًا.

كان جو بيسح من بين الرجال اليهود المحتجزين في معسكرات الاعتقال أثناء وبعد حرب ١٩٦٧ العربية الإسرائيلية. وكان قد التقى بالفعل وقام بخطبة ريمونده جزار، والتي كانت طالبة متخصصة في الكيمياء بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. وقد تزوجا في سجن مصري في ٣١ مايو ١٩٧٠ حين كان جو ما زال معتقلا. وفي أقل من شهر فيما بعد، وبالتحديد في ٢١ يونيو ١٩٧٠، تم إطلاق سراح جو. وقبل نهاية العام، هاجر كل من جو وريمي بيسح إلى الولايات المتحدة بمعاونة الجمعية العبرية للمساعدة على الهجرة.

وبعد شهرين من وصولهما إلى منطقة سان فرانسيسكو، تزوجا في احتفال رسمي يهودي قام بإجرائه الحاخام هيربرت موريس، حاخام جماعة مُصَلِّي «بيث إسرائيل - يهودا»، وهو معبد إصلاحي محافظ. وقد ظهرت قصتهما متضمنة صورة للزوجين السعيدين في الصفحة الأولى بصحيفة الطائفة اليهودية بسان فرانسيسكو احتفالا بزواجهما كرمز للمثابرة اليهودية وصراع إسرائيل البطولي ضد العدوان العربي(٢٢). على أية حال، لم تذكر المقالة أنهما كانا قراءيْن وعضويْن بطائفة ذات عدة مئات من الأتباع في منطقة الخليج، حيث من المعتقد أن بعضهم قد حضر حفل الزفاف. لم تخبر عائلة «بيسح» الحاخام موريس أنهما كانا قراءيْن، وذلك لأنهما شعرا أنه لن يدرك من يكون القراءون. وقد بدأ جو بيسح بالفعل في تكريس جزء كبير من وقته وطاقته لتنظيم الطائفة فقط بعد أن أصبح ناجحا بشكل راسخ في مجال عمله كاستشاري كمبيوتر.

عملية تنظيم يهود أمريكا القرائين

أثناء الستينيات والسبعينيات، كان الحفاظ على تماسك طائفة قرائي منطقة سان فرانسيسكو يتم من خلال مراعاة متقطعة للشعائر الدينية وصلات اجتماعية منتظمة والذكريات الجماعية الخاصة بمصر التي يتشارك فيها الأجيال الأقدم. قام جاك

منجوبي، الرئيس السابق للطائفة القرائية بالقاهرة، بتكوين جمعية قرائية في شيكاغو في أواسط السبعينيات. وعندما توفي في عام ١٩٧٧، لم يستطع الآخرون مواصلة مبادرته. وفي سان فرانسيسكو بالمثل، بناء على مبادرة جاكوب مصلياح وإيلي نونو، التقى حوالي خمسة وعشرين عضوا بالطائفة في منازل خاصة لإجراء المراسم الدينية الخاصة بموسم الأعياد اليهودية الكبرى. وبالإضافة إلى ذلك، كانت العديد من العائلات تجتمع بانتظام في ليالي أيام السبت لكي يشتركوا في نشاط جماعي ويلعبوا البوكر. وتتذكر دوريس مراد جو هذا المشهد بسخرية نافذة البصيرة، مشيرة إلى أنه بينما كان الكبار يلعبون الورق، كان المراهقون، الذين كان لديهم اهتمام أقل بأشكال النشاط الاجتماعي وغيرها من الممارسات الثقافية التي أحضرها آباؤهم معهم من القاهرة، يقومون بالتجول في أنحاء سان فرانسيسكو كي يتعلموا كيف يصبحون أمريكيين(٢٣).

لقد نجح الكثير من أبناء الجيل الأول في الاندماج في الثقافة الأمريكية، بل تزوجوا من غير اليهود. وعلى سبيل المثال، تزوج العديد من أشقاء جو بيسح من مسيحيين. أدى توقع الذوبان من خلال الاندماج التدريجي إلى تشجيع التفكير المُلح والواعي بالذات من أجل العمل على الحفاظ على الطائفة القرائية وهويتها المركبة. كانت المهمة صعبة بشكل خاص نظرا لأن الكثير من القرائين المنتمين للطبقة الوسطى الذين وصلوا إلى الولايات المتحدة لم يكونوا ملتزمين دينيا تماما في مصر، كما لم يكن لديهم معرفة عميقة بالتقاليد الدينية للطائفة. كان كل من جاكوب مصلياح وجو بيسح استثناءيْن في هذا الجانب. أكثر من ذلك، لم يكن يوجد في طول الولايات المتحدة وعرضها حاخام قراء معتمد لكي يكون القائد والمرشد، حيث إنه منصب يقتصر تقليديا على أفراد ذوي صفات خاصة.

وبحلول الثمانينيات، كان قراءو منطقة خليج سان فرانسيسكو قد تمكنوا من إثبات أنفسهم بشكل جيد بما فيه الكفاية حتى أخذوا يفكرون في إعادة تنظيم أمورهم الطائفية. قامت الطائفة بجمع ١١٢٠٠٠ دولار لتمويل نشاطاتها فيما بين عامي ١٩٨٣ و١٩٨٥. ويوضح استطلاع قام به «جيهواش هيرشبيرج» في عام

١٩٨٦ لرأى ثلاثة وتسعين من أعضاء الطائفة أن نصفهم كانوا حينئذ يرغبون فى تكريس بعض الوقت لنشاطات الطائفة(٢٤). وعندما بدأ قراءو منطقة الخليج فى مناقشة نوع المؤسسات التى يمكنها بأفضل شكل ممكن الحفاظ على طائفتهم وهويتها، طفت وجهتا نظر متعارضتان على السطح. كانت العائلات الأكثر ورعا والتزاما، مثل عائلتى بيسه ومصلياح، تحبذ تأسيس معبد تقليدى مشابه لتلك التى كانت تحتفظ بها الطائفة فى القاهرة. أما العائلات الأكثر اندماجا واتباعا لنمط الحياة الأمريكى، مثل عائلة مراد، فقد حبذت تأسيس مركز تعليمى يقوم بالحفاظ على التراث التاريخى للطائفة القرائية ونقله إليها، لكنه لن يعيق اندماج القرائين فى الطائفة اليهودية الأمريكية الأوسع نطاقا.

بدأ مؤيدو تأسيس مركز دينى فى تنظيم أنفسهم. وفى عام ١٩٨٢ قاموا بانتخاب جاكوب مصلياح رئيسا لجمعيتهم. وفى مايو ١٩٨٣، قام فريد ليشع (المولود فى عام ١٩٤٧)، الذى وصل إلى الولايات المتحدة فى عام ١٩٦٨ وأثبت نفسه فيما بعد كمبرمج كمبيوتر، بالترتيب لعقد الطائفة القرائية لصلوات السبت مرة فى الشهر بمعبد سيناء، وهو معبد خاص بجماعة مصلين إصلاحية فى مدينة فوستر سيتى بشبه جزيرة سان فرانسيسكو، حيث كانت تقيم عائلته. وفى أيام السبت الأخرى، كان يتم عقد الصلوات فى منازل أفراد. وقد قدمت هذه المبادرة نقطة محورية لأعضاء الطائفة الذين قاموا بتعريف أنفسهم على أنهم قراءون، وذلك على أساس الالتزام الدينى فى المقام الأول.

وفى يوليو ١٩٨٣، تم تأسيس جمعية يهود أمريكا القرائين (المعروفة اختصارا بـ«كيه جيه إيه» المعادلة لـ: «ى أ ق») بشكل رسمى كمنظمة غير ربحية(٢٥). وقد تكون أول مجلس إدارة مما يلى: جاكوب مصلياح رئيسا؛ وموسى القدسى نائبا للرئيس؛ وموريس بيسح أمينا للسر (سكرتير)؛ وإيلى أوفاديا أمينا للصندوق. وقد عمل جو بيسح بشكل متواصل كحاخام مؤقت لجماعة المصلين. ومنذ ذلك الوقت، قام ناشطو الطائفة بتوسيع أنشطتها وبرامجها بهمة ونشاط.

وفى عام ١٩٨٤، بدأ كل من جو وريمى بيسح فى إصدار نشرة «ى أ ق». وهى

تظهر فى عيد «روش ها ـ شاناه» (رأس السنة اليهودية الجديدة، وتكون عادة فى أواخر سبتمبر أو أوائل أكتوبر) وعيد الفصح (عيد يهودى دينى هام يتم الاحتفال فيه بذكرى هروب اليهود من مصر) وتحتوى على أنباء الطائفة القرائية وتنويهات بالمواليد والوفيات والزيجات والمتخرجين من المدارس الثانوية والجامعة والذين أصبحوا «بار/ بات ميتسفاه» («بار/ بات ميتسفاه» عبارة عبرية معناها «ابن أو ابنة الوصية» [فى إشارة إلى الوصايا العشر التى يجب أن يلتزم بها] والمقصود «عيد البلوغ»، وهو احتفال بوصول الطفل سن البلوغ الذى هو ١٢ عامًا ويوم واحد للفتاة حيث تصبح «بات ميتسفاه»، و١٣ عامًا ويوم واحد للفتى حيث يصبح «بار ميتسفاه»، ومنذ هذا التاريخ يعتبر الشخص مسئولاً عن نفسه أمام الشريعة اليهودية ويحق له الاشتراك فى جميع الأنشطة الطائفية اليهودية كفرد بالغ)، بالإضافة إلى مقالات عن التاريخ والمعتقدات والممارسات القرائية. كذلك تقوم النشرة بفخر بنسخ المقالات النادرة عن الطائفة فى الصحافة اليهودية السائدة، كما تفسر باحترام ـ لكن بصلابة ـ الاختلافات بين العقائد والممارسات القرائية والربانية، فى حين تتمسك بثبات بالهوية اليهودية للقرائين. وقد حافظت عائلة بيسح بالمثل على قائمة بريدية مبرمجة بالحاسب الآلى تضم كل القرائين فى الولايات المتحدة، مع بعض العائلات الإضافية فى كندا وأوروبا وإسرائيل.

تقوم عائلة بيسح كذلك بتنظيم مخيم صيفى قرائى كل صيف فى «بحيرة تاهو» بولاية كاليفورنيا. ويتم عقد دورات بهذا المعسكر، حيث تكون مدة كل دورة أسبوعين للفئات العمرية التالية: من سبع إلى إحدى عشرة، ومن اثنتى عشرة إلى خمس عشرة، ومن ست عشرة إلى إحدى وعشرين، وأخيرا هؤلاء الذين يتجاوزون الإحدى وعشرين. ويقدم المعسكر فرصة لتجميع القرائين من كل أنحاء الولايات المتحدة معا. كما توجد برامج تعليمية مصممة لتعليمهم تراثهم الدينى والثقافى وتقوية المشاعر التى تربطهم بالطائفة.

وبالنسبة للبالغين الشباب، تكون المعسكرات الصيفية فرصة لمقابلة شركاء الحياة المحتملين حتى لا يضطروا إلى الزواج من خارج الطائفة. ويعتبر هذا

الأمر هاما بشكل خاص نظرا لأن القرائين لا يقبلون المعتنقين لمذهبهم . إن معدل الزواج الخارجى القرائى (أى الزواج بين أفراد طائفتين) فى الولايات المتحدة عال جدا، ولذا يؤيد بعض أعضاء الطائفة تعديل الحظر المفروض على اعتناق مذهبهم. كما يتبنى آخرون الرأى القائل بالتحلى بالصبر حتى يستطيعوا الحكم على مستوى المعرفة والالتزام لدى الأطفال المولودين لزيجات قرائية ربانية مختلطة .

بدأ مسعى آخر للمساهمة فى الحفاظ على التماسك الطائفى للقرائين فى عام ١٩٩٣ من خلال رسم شجرة عائلة قرائية، وقد تولى هذا المشروع «ديفيد إليشع» المقيم فى إمبريال بيتش (الشاطئ الفخم) بولاية كاليفورنيا . إن كل العائلات القرائية فى القاهرة كانت ترتبط بصلة قرابة بين بعضها البعض . والغرض من هذا المشروع هو تعزيز التماسك الطائفى عن طريق توثيق الصلات العائلية .

قامت جمعية (ى أ ق) كذلك بالمشاركة فى الدعم المادى لنشر كتاب قام بتأليفه «مراد القدسى» تحت عنوان (يهود مصر القراءون، ١٨٨٢ ـ ١٩٨٦)، وهو أيسر كتاب تاريخىّ حديث عن قرائى مصر بالإنجليزية يمكن الوصول إليه . وقد أصبح هذا الكتاب نصا شبه رسمى، رغم أن بعض أعضاء الطائفة لديه تحفظات عليه . إن هذا المجلَّد ثرى بالصور الفوتوغرافية ونسخ طبق الأصل من صحف الطائفة ووثائق وأشياء أخرى جديرة بالتذكر، معظمها باللغة العربية، بالإضافة إلى مقتطفات من صلوات مكتوبة بالعبرية مع تعليقات بالإنجليزية .

ويطرح قرار توثيق ونقل التراث القرائى سؤالا مُلحا : ما هو الضرورى؟ إن الكثير من ممارسات القرائين فى القاهرة لا يمكن إعادتها ثانية فى منطقة سان فرانسيسكو؛ وذلك لأن الطائفة الآن أكثر تشتتا وبُعدا من الناحية الجغرافية . أكثر من ذلك، أن الأطفال المولودين بأمريكا قد استوعبوا بالفعل بعض الأفكار الخاصة بما يعنيه أن تكون يهوديًا من أصدقائهم اليهود الربانيين . لذلك، يجب على الزعماء القرائين أن يتخذوا قرارات واعية بشأن ما يمكن وما يجب الحفاظ عليه، وما هى

نقاط التوافق التى يمكن أن يقوموا بإضفائها على أسلوب حياتهم فى الولايات المتحدة وعلى الثقافة اليهودية الأمريكية .

معبدا سان فرانسيسكو وديلى سيتى

بحلول عام ١٩٩١ ، كانت جمعية (ى أ ق) مستقرة من الناحية التأسيسية وقادرة ماديا بشكل كاف حتى إنها قامت بشراء منزل فى حى «سنسيت» بمدينة سان فرانسيسكو لاستعماله كمعبد ومركز اجتماعى . قام جو بيسح بقيادة الشعائر الدينية هناك فى أيام السبت والأعياد . ولم تكن الصلوات تقام فى ليالى الجمعة نظرا لأنه كان على الكثير من المصلين قطع مسافات طويلة للوصول إلى المعبد . ولم يكن من اليسير التنبؤ بالوقت الذى سيستهلكه الانتقال إلى المعبد فى ليالى الجمعة بسبب بداية ساعة ذروة نهاية الأسبوع ، لذا كان من المستحيل تجمع عدد كبير من المصلين . أما فى القاهرة ، فقد كان من المعتاد بالنسبة للمترددين على المعبد مرة فى الأسبوع أن يحضروا فى ليلة الجمعة . أما فى سان فرانسيسكو ، فقد أصبحت صلوات صباح يوم السبت هى التجمع الأسبوعى الرئيسى للمصلين . ومن ناحية الاحتفال السنوى بعيد البوريم فهو يُعد مناسبة هامة خاصة لأنه حدث جذاب بالنسبة لأطفال الطائفة . فبالنسبة لهؤلاء الأطفال ، يعتبر الاحتفال بالبوريم وفاء بواجب دينى (احتفالا بذكرى نجاة اليهود من وزير فارسى قديم يدعى هامان) وكذلك «تسلية» بالمفهوم الأمريكى العلمانى .

كان شراء مبنى خطوة هامة للأمام نحو بلورة الطائفة القرائية (أى اتخاذها شكلا محددا) وتنظيم التزاماتها الدينية ومناسباتها الاجتماعية . لكن زعماء المعبد كانوا مستائين من أوجه القصور فى المبنى . ولقد اعترض جيران المعبد ، الذين كان الكثير منهم أمريكيين آسيويين ، على خطة القرائين لتوسعة معبدهم بحيث يمكن إنشاء صالة اجتماعية . وقد برر الجيران اعتراضهم على أساس أن هذا الأمر سوف يزيد من تدفق المرور فى نهاية كل أسبوع وفى العطلات . لكن بعض القرائين نظروا إلى اعتراضات الجيران على أنها معاداة للسامية .

لقد نجح المعبد القرائى فى مواجهة هذا الموقف بدون حله لسنوات عديدة. ثم لاحت فرصة نادرة عندما تم حل جماعة مصلين فى ديلى سيتى، وهى ضاحية فى سان فرانسيسكو، وعرض معبدها للبيع. وفى يونيو ١٩٩٤، قامت جمعية (ى أ ق) بشراء مبنى المعبد من جماعة مصلى «بناى إسرائيل» السابقة؛ وقد تم قبول عرض الجمعية رغم أنه لم يكن أعلى عرض نظرا لأن زعماء جماعة مصلى «بناى إسرائيل» فضلوا الحفاظ على الشخصية اليهودية للمبنى. ولقد تطلب شراء مبنى المعبد الجديد حملة جمع أموال قوية. وقام القراءون فى جميع أنحاء الولايات المتحدة بالمساهمة فى جمع أو إقراض ما يزيد عن ١٠٠٠٠٠ دولار لجمعية (ى أ ق) لتمويل الصفقة، مما مكن الجمعية من بيع منزل سان فرانسيسكو الخاص بها والاحتفال بـ «روش ها ـ شاناه» (رأس السنة اليهودية الجديدة) لعام ٥٧٥٥ (الموافق لـ ١٩٩٤) فى مقرها الجديد بديلى سيتى[٢٦].

لقد سهل التنظيم الرسمى للطائفة القرائية من الاعتراف بها من جانب المذاهب اليهودية الأخرى. ففى عام ١٩٨٤، قرر المجلس الحاخامى (الربانى) المحافظ أنه ينبغى النظر إلى القرائين على أنهم يهود طالما لم يرفضوا التقاليد الحاخامية. كذلك تبنت الحاخامية الإصلاحية موقفًا مشابهًا. وفى الحقيقة، توجد اختلافات حادة بين بعض العادات القرائية والربانية، والتى تتجنب هذه الصيغة مخاطبتها. وعلى سبيل المثال، لا يحتفل القراءون بعيد حانوكاه(*)، وهو عيد بارز بشكل خاص فى الحياة اليهودية الأمريكية، على أساس أن هذا العيد غير مذكور فى التوراة. وتعود أصول هذا العيد إلى فترة ما بعد التوراة. كذلك يرفض القراءون الإصلاحات التقويمية (الخاصة بالتقويم الذى يُظهر الأيام والأسابيع والشهور لسنة

(*) عيد يهودى لمدة ثمانية أيام فى ديسمبر لم يرد ذكره فى التوراة العبرية، إنما ورد فى سِفْرى المكابيين الأول والثانى فى الترجمة اليونانية للتوراة، و«حانوكاه» كلمة عبرية معناها «تكريس»، فى إشارة إلى تجديد وتكريس «بيت هامكداش» ـ أى هيكل أورشليم ـ الذى قام الملك السلوقى الإغريقى أنتيخوس الرابع بنهبه وبناء مذبح للإله زيوس داخله وقتل اليهود فى عام ١٨٠ قبل الميلاد، مما جعل اليهود يقومون بثورة ضده بقيادة يهوذا المكابى، حيث انتصروا على قواته فى عام ١٦٥ ميلادية وحرروا المعبد وأعادوا تكريسه.

معينة) التى أدخلها الحاخامات (الربانيون) فى القرن التاسع، وهكذا يمكن أن تقع أعيادهم فى أوقات مختلفة قليلا عن الأعياد الربانية. ومن هنا، تعبر قرارات الحاخامات الإصلاحيين والمحافظين عن روح حُسن النية نحو القرائين بدون قبول صحة تقاليدهم بشكل تام. وحتى هذا القبول المشروط قد سمح للقرائين باكتساب اعتراف تدريجي بهم كجزء من الطائفة اليهودية فى منطقة خليج سان فرانسيسكو. وفى عام ١٩٩٥، بدأت النشرة اليهودية لشمال كاليفورنيا فى وضع جمعية (ى أ ق) على قائمتها الأسبوعية لجماعات المصلين اليهود فى منطقة خليج سان فرانسيسكو.

إن طبيعة الهوية اليهودية القرائية تظل متميزة من الناحية الدينية والسياسية والثقافية. وبالنسبة لمعظم اليهود الأمريكيين، فإن دعم إسرائيل يعتبر أبرز تعبير عن هويتهم اليهودية. لقد أصبحت زيارة إسرائيل لقضاء صيف بها تمثل حدثا خاصا ذا أهمية كبيرة بالنسبة للمراهقين اليهود فى منطقة خليج سان فرانسيسكو. ومن المؤكد أن القرائين يدعمون دولة إسرائيل. فهم يزورون ويحافظون على روابط وثيقة مع أقربائهم والزعامات الرسمية للمجتمعات القرائية هناك. لكن نواة هويتهم كيهود هو التزامهم الدينى وتراثهم الثقافى. ولا تعتمد يهوديتهم على علاقتهم بإسرائيل، وبالتأكيد ليس مع قادة إسرائيل. إن القليل من اليهود الأمريكيين - باستثناء التقليديين المتطرفين - راغبون فى، أو قادرون على، الحفاظ على هويتهم بنفس الأسلوب.

لقد أوضح «جيهواش هيرشبيرج» الدور المركزى للشعائر الدينية والأغانى الشبيهة بتلك الشعائر فى الحفاظ على استمرارية التقاليد القرائية فى الطائفة القرائية المقيمة بمنطقة خليج سان فرانسيسكو نظرا لأن هذه الطائفة قد تركت كل مبانيها ومؤسساتها وكتبها خلفها فى مصر(٢٧). إن جو بيسح مسئول فى المقام الأول عن الأمور الشعائرية. إنه يسعى جاهدا بشكل واع للحفاظ على نقاء الشعائر القرائية والعادات الأخرى بمنأى عن المؤثرات الخارجية، ويعود ذلك إلى أن التقاليد القرائية فى الولايات المتحدة تشبه نبتة صغيرة وهشة منقولة إلى تربة

أخرى مما يجعلها عُرضة للتدمير بسبب الاندماج المفرط فى الممارسات الربانية أو غيرها من تلك الخارجية المنشأ. ويميز بيسح بوضوح بين النغمات القرائية التقليدية والألحان الشعبية المصرية التى يبدو أن قرائى إسرائيل قد دمجوها بشكل حر فى أغانيهم شبه الشعائرية. ومع ذلك، فإن بيسح وأعضاء الطائفة الآخرين يشجعون أطفالهم على سماع التسجيلات التجارية للموسيقى المصرية حتى يعتاد القراءون المولودون بأمريكا على جذورهم الثقافية ويتعرضوا لبديل للموسيقى الغربية المعاصرة وما ينظرون إليه على أنه مؤثرات سلبية مرتبطة بها. كذلك يحافظ جو وريمى بيسح على اتصال وثيق بمصر من خلال المطالعة المنتظمة للمجلات المصرية ذات الشعبية مثل روز اليوسف وأكتوبر، والتى قاما بإشراكى فى قراءتها عندما زرت منزلهما.

تعتبر مثل هذه الصلات المستمرة بالثقافة العربية المصرية أمرا مألوفا بين أعضاء الطائفة الذين نشأوا فى مصر. ويتذكر جاكوب مصلياح بمودة أن معلم الهندسة فى فصله كان شقيق الروائى الشهير نجيب محفوظ، وأن عائلة محفوظ كانت تقيم بالقرب من منزل طفولته فى حى العباسية. وقد نصحنى عضو متقدم فى العمر بالطائفة بأنه إذا كنت أرغب فى تحسين نطقى للعربية، فسوف يسُره أن يعيرنى مجموعة شرائط ترتيل القرآن الخاصة به. ومثلما بالضبط يفعل المسلمون، كان يعتبر أن لغة القرآن هى الشكل المثالى للغة العربية. ويتذكر أنه أثناء دراسته كان أفضل طالب فى فصله فى النحو والشعر العربى، وإنه كان ينتابه الفخر عندما يزور المصريين المسلمين فى الولايات المتحدة، حيث تصيبهم الدهشة من قدرته على الاحتفاظ بلغة عربية رائعة رغم أنه ترك مصر منذ ستة وثلاثين عاما. وقد أحضر إلى المعبد كومة كبيرة من الصحف اليومية العربية (الأهرام والحياة والشرق الأوسط والوطن)، حيث قام بإشراك الأعضاء الآخرين فى جماعة المصلين فى محتوياتها أثناء تناول الوجبة التى أعقبت إقامة الشعائر. وبينما كنت أستعد لمغادرة المعبد، ناولنى إياها لمساعدتى على الاطلاع على الأحداث الجارية فى مصر[(٢٨)].

قراءون إصلاحيون

إن تنظيم جماعة مصلين في معبد وما يرتبط بذلك من مشاريع قد أمد طائفة قرائي منطقة خليج سان فرانسيسكو بإطار مؤسسي صلب كان ينقصها خلال العشرين عاما الأولى من الوجود القرائي في الولايات المتحدة. ولقد أكدت فترة انقطاع الحياة الدينية الطائفية المنظمة بالنسبة لجيل الاندماج واتباع نمط الحياة الأمريكية السريعة بالنسبة للأعضاء الأصغر سنا في الطائفة على أنه رغم جهود الحفاظ على وإعادة العمل بالممارسات التاريخية للطائفة في القاهرة، فإن جماعة المصلين الجديدة سوف تقوم بدمج عناصر مستحدثة كبيرة في شعائرها. ما زالت جماعة المصلين في سان فرانسيسكو تحافظ في صميم شعائرها على التواصل مع ما كانت تفعله في القاهرة. فما زال كتاب الصلوات التقليدي قيد الاستعمال، وكذلك يتم تلاوة الصلوات بالعبرية، حيث يصاحبها فقط تعليق عارض بالإنجليزية غير الرسمية. ولم يتم بالمثل إدخال أية مستحدثات شعائرية هامة، كما أن جو بيسح يسعى جاهدا إلى الحفاظ على أسلوب إنشاد موحد.

لقد كان يشارك حوالي ثلاثين إلى أربعين شخصًا في شعائر صباح السبت الأسبوعية المنتظمة في سان فرانسيسكو عندما كنت أداوم على الحضور على فترات منتظمة من عام ١٩٩١ إلى عام ١٩٩٣ . وكما في التقاليد الربانية، فإن جوهر الشعائر هو قراءة الجزء الأسبوعي من التوراة. ونظرا لأنه لا أحد في الطائفة يستطيع تلاوة الجزء الأسبوعي من لفافة توراة مكتوبة باليد بدون تشكيل نحوي، فقد كان جو بيسح وآخرون يقرءون من مجلد مطبوع ذي تشكيل نحوي. وكان هناك اهتمام كبير مُنصَب على النطق والتلاوة الصحيحين للنص.

يعتبر النطق القرائي للعبرية ذا شكل مميز، حيث إنه أكثر قدما بكثير من العبرية الحديثة، وأقرب في الصوت إلى العربية. لقد استمر القراءون في نطق حرف الصاد من الحلق كما في كلمة «صاديك»، وحرف الحاء شبه حلقي كما في كلمة «حيت»، والجيم بتعطيش كما في كلمة «چيميل». ونتيجة لأن القرائين ليست لديهم مدارس

دينية تخضع لإدارتهم، فإن الأطفال الذين درسوا العبرية فى الولايات المتحدة قد تعلموا النطق الإسرائيلى الحديث المعيارى للعبرية فى مدارس دينية تابعة لجماعات مصلين إصلاحية أو محافظة عديدة. وقد كان الآباء وكبار السن المطلعون والمعنيون يحاولون تصحيح نطق الأطفال للعبرية. لكن ذلك تسبب فى أن الكثير من الأطفال قد أصبحوا مشوشين أثناء الصلوات فى المعبد. ويعتبر المرء آثما إذا ارتكب خطأ لا يتم تصحيحه أثناء قراءته بشكل علنى من التوراة، وقد وسع بعض الأعضاء كبار السن من اهتمامهم بالنطق الصحيح ليشمل تلاوة الصلوات. وبالرغم من أنى حاولت استعمال النطق القرائى للعبرية عندما كنت أتردد على معبد سان فرانسيسكو، فإن نطقى أحيانا ما كان يتم تصحيحه، وحتى التدخل فيه بشكل وقائى، خشية أن أرتكب خطأ يمكن التنبؤ به.

وفى القاهرة، كانت معظم النساء لم يتعلمن العبرية ولم يتلقين تدريبًا دينيًا رسميًا، كما لم يكن يترددن على المعبد بانتظام. وعندما كانت النساء تحضُر الصلوات بالمعبد، كان يُراعى الفصل بين الرجال والنساء. أما فى سان فرانسيسكو، فقد استمرت بعض النساء فى الامتناع عن التردد على المعبد بانتظام. ورغم أن زوج نيللى مصلياح كان من أنشط أعضاء الطائفة، فلم تكن هى بدورها تحضر شعائر يوم السبت إلا إذا كانت هناك مناسبة خاصة كالاحتفال بـ«بار ميتسفاه».

كانت جماعة مصلى معبد سان فرانسيسكو تميل إلى الفصل التقليدى بين الجنسين، رغم أن الشكل الفعلى للمبنى يفرض درجة من التقارب لم تكن مقبولة فى القاهرة. لقد تم استعمال غرفة المعيشة السابقة بالمنزل كقاعة الصلاة الرئيسية. كانت هناك لوحة عند مدخل غرفة المعيشة مكتوب عليها التالى: «هذا مكان كوشر(*) للصلاة. على النساء الدخول من المطبخ». وقد سمح الالتزام بهذه التعليمات للنساء أن يشغلن أماكنهن فى غرفة الطعام بالمنزل، والتى كانت تقع

(*) كوشر هو الشىء المسموح به حسب الشريعة اليهودية.

مباشرة خلف غرفة المعيشة لكنها ليست منفصلة عنها فعليا، وذلك دون أن يدخلن غرفة المعيشة. كانت النساء يشكلن تقريبا نصف الحاضرين للشعائر، وقد قامت بعضهن بتلاوة الصلوات بصوت مرتفع وقوى، وهو انحراف واضح عن العادات التى كانت متبعة فى القاهرة.

كانت هناك استراحة فى الشعائر عند انتهاء قراءة جزء التوراة الأسبوعى. وحينئذ ينهض كل مصلى ويصافح أى أحد آخر موجود، كما يقوم بإلقاء التحية التقليدية عليه وهى «شابات شالوم» (سبت مسالم). أما الأفراد الذين دخلوا المعبد فى أوقات مختلفة ولم تواتهم الفرصة للحديث قبل الصلوات فيقومون بتبادل الأنباء الاجتماعية بإيجاز. وفى أثناء هذا الوقت، يتحدث الرجال والنساء بعضهم إلى بعض ويتصافحون، كما يعبرون إلى الأماكن التى كان بها فصل بين الجنسين فيما سبق. وبعد انتهاء تبادل التحيات، يعود الرجال والنساء إلى أماكنهم المنفصلة ويتم استئناف الشعائر. ويبدو أن القيمة الإيجابية لتقوية الروابط الطائفية من خلال عادة تبادل التحيات قد تم تقييمها بحيث إنها حلت محل الأهمية الممنوحة للحفاظ بشكل صارم على الفصل التقليدى بين الجنسين داخل المعبد.

وبعد الشعائر، يتوجه كل فرد إلى قبو المنزل ويشترك فى وجبة كبيرة تتميز بأنواع الطعام المصرى التقليدى. وغالبا ما كانت تصدر تعليقات بشأن روعة أطباق معينة أو حقيقة أن بعض الأفراد فقط يتذكرون كيفية عمل طبق خاص بشكل صحيح. ولا يعتبر هذا الأمر بالضرورة دليلاً على أن الناس قد نسيت بالفعل ما كانت تعرفه فى السابق. وحتى فى مصر، لم تكن كل امرأة ماهرة بشكل مساو فى المطبخ، رغم أن نبرة الصوت التى تتم مناقشة مثل هذه الأمور بها توحى بالعكس. إن هذه السمة الخاصة بالحياة الاجتماعية القرائية تختلف قليلا عن العادات اليهودية الربانية. وتعتبر مقارنة المهارة المطبخية الخاصة بإعداد أطباق تقليدية عنصرا بارزا فى الأحاديث الودية بين أعضاء الطائفة فى أى ملتقى اجتماعى يهودى يتم فيه تقديم الطعام تقريبًا. وكانت العربية والفرنسية والإنجليزية هى اللغات المستعملة فى الحديث أثناء الوجبة.

لم يكن أحد من الأطفال والمراهقين يتحدث العربية، رغم أن العديد منهم يفهم بعضا من اللغة المنطوقة. إن بعض المراهقين متأمركون (أى يتبعون نمط الحياة الأمريكى) بشكل كبير. ومن غير الواضح إذا ما كان لدى عدد كاف منهم المعرفة والالتزام اللذان يمكنانهم من مقاومة الضغوط الاندماجية والحفاظ على تميز التقاليد القرائية حينما يرحل الجيل الذى يتذكر حياة وعادات الطائفة فى مصر.

وفى العديد من المناسبات، عندما كنت أداوم على الحضور إلى المعبد، كنت أقوم باستغلال الوجبة والوقت الاجتماعى بعد الصلوات لعمل الترتيبات لمقابلة ومحاورة الناس فى منازلهم. إن الكتابة محظورة فى يوم السبت، لكنى كنت دائما ما أحضر قلمًا وأوراقًا معى. كنت أعلم أنه سوف يكون بمقدورى تذكر الأسماء والعناوين والتواريخ لوقت محدود فقط؛ لذا خططت لتدوين مواعيدى وأية معلومات أخرى ذات أهمية فى سيارتى بعد مغادرة المعبد وقبل أن أقود سيارتى عائدا إلى المنزل. ونظرا لأنى لم أكن أرغب فى حمل قلم وأوراق معى داخل المعبد، فقد أصبت بالحرج عندما سألنى أكثر الأعضاء البارزين تقوى وورعًا فى جماعة المصلين إذا ما كنت أحبذ أن يقوموا بتدوين عناوينهم ووصف كيفية الذهاب إلى منازلهم لى. ورغم أنى غير ملتزم دينيا، فلم أكن أرغب فى مطالبة الناس بانتهاك معتقداتهم الدينية لصالحى.

و قد شرح جو بيسح لى أنه فى الولايات المتحدة كانت بعض التوافقات من هذا النوع ضرورية لكى يمكن الحفاظ على الطائفة. ففى القاهرة، كان كل فرد يذهب سيرا على الأقدام إلى المعبد؛ وذلك لأن ركوب مركبة يعتبر أمرا محظورا فى يوم السبت. لكن بعض الناس كانوا يقودون سياراتهم لما يصل إلى خمسين ميلا (الميل = ١,٦ كيلومتر) كى يتمكنوا من حضور شعائر يوم السبت فى سان فرانسيسكو. وقد ظن أنه من الأفضل بكثير تشجيع مثل هؤلاء الناس على ركوب سياراتهم والحضور إلى المعبد لأنه من الواضح أنه من المستحيل بالنسبة لهم أن يتمكنوا من فعل ذلك إذا لم يركبوا سياراتهم.

ومن بين المستحدثات الشعائرية الأخرى التى مارسها قراءو منطقة خليج سان فرانسيسكو، كان الالتزام بعادة إقامة مراسم «بات ميتسفاه». كانت والدة جو بيسح، المدعوة سارينا بيسح، قد تعلمت العبرية بالفعل فى القاهرة، لكنها لم تحتفل بـ«البات ميتسفاه» الخاص بها نظرا لأن الطائفة لم تكن تلتزم بهذا الاحتفال. ولقد احتفلت بافتتاح المعبد الجديد فى ديلى سيتى وعيد ميلادها السبعين عن طريق الاحتفال بـ«البات ميتسفاه» الخاص بها(٢٩).

إن بعض الأعضاء البارزين فى الطائفة يحتفلون الآن بعيد «حانوكاه» فى منازلهم. وقد قال فريد ليشع فى ذلك: «لم أكن أدرى شيئا عن عيد حانوكاه حتى وصلنا إلى هنا». ثم أضاف قائلا: «لقد كان من الصعب تماما الدخول فى منافسة مع عيد حانوكاه وعيد الميلاد المجيد. فقد كان من الأيسر بمكان أن نقول [للأطفال] سوف تحصلون على هداياكم فى عيد حانوكاه»(٣٠).

إن طائفة قرائى سان فرانسيسكو وزعماءها يسيرون على هدى موقف عملى مرن. وتكمن القيمة العليا لديهم فى الحفاظ على وجود الطائفة، وهم مستعدون للتوصل إلى حل وسط بشأن الالتزام الصارم بالشعائر كى يدعموا هذا الهدف. وهكذا، فإن طائفة سان فرانسيسكو تلتزم بما يمكن النظر إليه على أنه «قرائية إصلاحية». ولم يحاول أحد توضيح شرعية هذه الممارسة بنفس الطريقة التى برر بها المذهبان الإصلاحى والمحافظ الربانيان انحرافهما عن المذهب التقليدى. وتستطيع طائفة قرائى سان فرانسيسكو العيش مع هذا التناقض نظرا لأنه، كما هو الحال بالنسبة لكل الطوائف اليهودية الشرق الأوسطية، يتم تحديد العضوية من خلال قبول سلطة القيادة المعترف بها والاعتقاد بأن الهوية الدينية العرقية سببية ودائمة. إن التقوى والالتزام الدقيق مرغوب فيهما، لكنهما ليسا ضروريين لعضوية الطائفة. وبينما يطمح بعض الزعماء القرائين إلى الحفاظ على تقاليد وعادات الطائفة بالضبط كما يتذكرونها عندما كانت تتم ممارستها بالقاهرة؛ يدرك آخرون أن بعض التغييرات هى أمر حتمى. إن التعديلات الاجتماعية الضرورية للحفاظ على طائفة فى الولايات المتحدة تجعل من غير المحتمل بمكان أن يتم قط نسخ ممارسات

طائفة القاهرة بشكل تام، حتى لو نجح القراءون فى نقل تقاليدهم إلى الجيل الثانى المولود بأمريكا.

حول مخاطر الدراسة الوصفية العرقية

عندما شرعتُ فى دراسة الطائفة القرائية فى منطقة خليج سان فرانسيسكو بشكل منهجى، رحب أعضاء الطائفة باهتمامى بهم نظرا لأن العلاقات الشخصية التى أقمتها معهم قد قادتهم إلى الثقة بأنى سوف أكون متعاطفًا مع الطائفة فى تصويرى لها. وكان بالفعل لدىَّ كل النية لفعل ذلك. لقد أدركت أن تفسيرى لمغزى الممارسات القرائية لا يتوافق بالضرورة مع الإدراك الذاتى لمعظم القرائين. ولا يبدو محتملا أن يؤدى هذا الاختلاف إلى توليد عداوة، خاصة أن انتباهى كان يتركز على قرائى سان فرانسيسكو أكثر من المسائل السياسية الأوسع نطاقا الخاصة بالشرق الأوسط والصراع العربى الإسرائيلى. لكن بعد أن التقيت بقرائين فى إسرائيل وبدأت فى التعرف على القضايا المؤثرة فى طائفتهم، نمت بعض الخلافات.

فيما بين عيد الفصح و«روش ها-شاناه» فى عام ١٩٩٣، استضافت طائفة سان فرانسيسكو زيارة مطولة للحاخام القرائى الأكبر السابق فى إسرائيل حاييم ليفى. وقد كنت فى إسرائيل أجرى أبحاثًا من أجل هذا الكتاب عندما وصل، لذا لم ألتقِ بالحاخام ليفى إلا فى الجزء الأخير من إقامته فى سان فرانسيسكو. أما فى إسرائيل، فقد قضيت وقتا كبيرا فى القراءة بمكتبة المركز القرائى العالمى بمدينة الرملة، حيث حظيت بكرم ضيافة المساعد الأول للحاخام الأكبر «أفراهام (أبراهام) جبر». ونظرا لعدم وجود تدفئة فى المكتبة، دعانى الحاخام جبر لاستعمال مكتبه كغرفة مطالعة. وقد سمح لى هذا الأمر بملاحظة المدخلات والمخرجات المنتظمة لعمله اليومى، فى حين سمح له هذا الأمر بالمثل بأن يشملنى برعايته.

كان الحاخام جبر يتحدث إلى هؤلاء الذين يقومون بزيارة مكتبه بالعبرية أو

العربية، أيهما كان أكثر راحة بالنسبة للزائر. كنت معتادا على التحدث بالعبرية مع الحاخام جبر وزائريه، لكن من وقت لآخر كانت الناس تبدى اهتماما بمن أكون، ولكى يختبروا مؤهلاتى أو يقوموا بتسلية أنفسهم، كانوا يتحدثون إلىَّ بالعربية. وقد وجدت أن التحدث بالعربية المصرية مع يهود فى وسط إسرائيل أمر محطم للمعتقدات التقليدية بشكل لذيذ.

لقد شعرت بارتباط بهؤلاء القرائين له علاقة بانتمائنا المشترك كيهود، وكذلك بالصلة الإنسانية الطبيعية التى أقمناها نتيجة لزياراتى المنتظمة للرملة. بالإضافة إلى ذلك، تعززت علاقتنا من خلال المعرفة المشتركة الواقعة خارج حدود الأسلوب المعيارى للخطاب داخل إسرائيل، وتتمثل جوانب هذه المعرفة فى اهتمامى بالتاريخ القرائى الحديث، وتعاطفى مع القرائين بوصفهم أقلية ضحية فى إسرائيل، ووجود شبكة من الأصدقاء والمعارف المشتركين، وتقديرى للثقافة العربية المصرية واشتراكنا فى ذكريات عزيزة مرتبطة بأماكن معينة فى مصر. لقد حافظ قراءو الرملة على عناصر هامة فى ثقافتهم المصرية متمثلة فى اللغة والطعام والموسيقى والشعائر الدينية. إن المركز القرائى العالمى فى الرملة يقع على مسافة أقرب للقاهرة من تل أبيب خلف هذه العناصر المحسوسة وما يقترن بها من أسلوب اجتماعى إنسانى مباشر وثقة شبه ساذجة فى نزاهة أخوة المرء فى الإنسانية وسعى بلا ضغوط إلى تنفيذ مهام تسمح دائما بإمكانية وجود ضعف إنسانى وتفضيل عميق لاحتياجات أناس حقيقيين عن المبادئ المجردة.

كان هذا الانطباع السائد فى ذهنى عندما عدت إلى الولايات المتحدة والتقيت بالحاخام ليفى. وقد دخلت فى مناقشة طويلة معه أخذ أثناءها يؤكد بشكل متكرر على أن القرائين المصريين كانوا صهاينة نشيطين، وكانوا بالمثل قد استعدوا للهجرة إلى إسرائيل حتى قبل عام ١٩٤٨[٣١]. وقد أصر كذلك على أنه لا توجد اختلافات تُذكر بين القرائين والربانيين، سواء فى مصر أو إسرائيل، وأن القرائين لم يتعرضوا لأى تمييز يُذكر فى إسرائيل. كانت هذه قصة مختلفة نوعا ما عما

سمعته من أى قرائين آخرين فى سان فرانسيسكو أو الرملة أو القاهرة. وعلى سبيل المثال، فإن الحاخام جبر، رغم أنه لا يمكن أن يكون بالكاد متطرفًا سياسيًا، أبدى استياءه من عدم رغبة الحكومة الإسرائيلية فى الاعتراف ببيت دين قرائى (محكمة دينية قرائية)، كما كان يشعر بأنه «طالما ليس لنا تمثيل بالكنيست، فنحن يتم التعامل معنا بشكل ظالم (ميكوباحيم)»(٣٢). أصبح الحاخام ليفى مُعاديًا لى لأنه فيما يبدو قد قرر أن الدافع وراء أسئلتى بشأن هذه الأمور هو المنظور الربانى العدائى التقليدى الذى يصور القرائين على أنهم مستعربون ومتبنون للعادات الإسلامية.

كان الحاخام ليفى من أوائل القرائين الذين وصلوا إلى إسرائيل فى عام ١٩٤٩. ولقد خدم بالجيش والتحق بالجامعة العبرية. لذلك كان أكثر إسرائيلية فى نظرته عن معظم أعضاء طائفته فى إسرائيل وسان فرانسيسكو. كما كان مؤيدا قويا للتقليدية الدينية ولم يكن ليدنس يوم السبت بالكتابة. لكنه كذلك كان يدعم قدرا كبيرا من التوافق مع المعايير الإسرائيلية، ويتضمن ذلك رؤية منقحة لتاريخ الطائفة بالقاهرة يتم فيها تحويل الارتباط الدينى بالأرض المقدسة إلى ارتباط بالصهيونية السياسية. وقد تم عزل الحاخام ليفى من منصبه كحاخام قرائى أكبر لإسرائيل نظرا لأن بعض الأعضاء البارزين فى الطائفة شعروا بأن سياساته قد أضعفت من هوية وتقاليد الطائفة المتميزة. وقد قام بزيارته إلى سان فرانسيسكو بعد عزله، وربما كانت هذه الزيارة أحد مخططاته لاستعادة مكانته فى إسرائيل(٣٣).

كان تصادم الحاخام ليفى معى يقوم على أساس إدراكه الصحيح بأنى لا أرى طائفته كما يراها هو. لقد افترض أن ما يدفعنى هو تحاملات ربانية معادية للقرائين والنظرة الصهيونية المعيارية إلى الهجرة إلى إسرائيل على أنها «أمر حسن» والبقاء فى مصر على أنه «أمر سيئ». وفى البداية، كنت منزعجا من كون الحاخام ليفى يشك فىّ وفى دوافعى. وعند إعادة النظر فيما حدث، توصلت إلى اعتقاد مفاده أنه كان من حقه أن يشك فى أن حضورى والجدول البحثى الخاص بى يؤكدان على

الوجه العربى المصرى للقرائين الذين التقيت بهم . ولو كنت أتحدث الفرنسية بطلاقة ولا أتحدث العربية ، ولو كنت مهتما بالمذهب الدينى القرائى وتطوره التاريخى ، ولو لم أكن أنا نفسى قد قضيت وقتا طويلا فى مصر ، لكان بمقدورى الوصول إلى تفسير مختلف نوعا ما لمغزى التجربة والهوية القرائية . لقد نظر الحاخام ليفى إلى صورة القرائين المتضمنة فى الأسئلة التى طرحتها عليه على أنها تهديد لسلامة طائفته فى إسرائيل لأنه أدرك أنى مهتم بالاختلافات الثقافية بين القرائين والربانيين . وفيما يتعلق بالمعايير السائدة أثناء فترة نشاطه المتوافق اجتماعيا فى إسرائيل ، عندما كان حتى التأكيد على هوية ربانية شرق أوسطية يعتبر أمرا غير مقبول ، فقد كان على صواب .

على أية حال ، إن أغلب القرائين الذين التقيت بهم لم يكن ينتابهم أى حرج أو تردد حيال إشراكى فى التعرف على الوجه العربى المصرى لهويتهم . وأنا مقتنع بأن هذا العنصر فى هويتهم يعتبر «حقيقيًا» شأنه فى ذلك شأن الوجه الذى ربما يظهرونه للطوائف اليهودية الرسمية فى الولايات المتحدة وإسرائيل . ونظرا لأن معايير الحياة اليهودية فى إسرائيل والولايات المتحدة تضفى عليها قيمة سلبية ، فإن بعض القرائين يقومون بشكل غير واعٍ وعكسى بوضع قناع على هذا الوجه . ويُعد الحاخام ليفى واحدا من القلائل الذين ينكرون هذا الوجه بشكل واعٍ . وهناك آخرون يظهرون هذا الوجه بفخر لهؤلاء الذين يمكنهم تقديره ، حيث يتذكرون بمودة الكثير من جوانب حياتهم فى مصر رغم أنهم يدركون أن استمرار تلك الحياة كان مستحيلا وأنه من غير المحتمل أن يعاد تأسيس أية طائفة يهودية مصرية فى المستقبل المعروف للجميع .

قمت فى أحد أيام السبت بحضور الشعائر فى سان فرانسيسكو عندما قام الحاخام ليفى بإلقاء موعظة (خطبة دينية) بالعربية ، وهى اللغة الوحيدة المشتركة بينه وبين أغلبية المصلين نظرا لأنهم لا يفهمون العبرية المنطوقة الحديثة ، كما أنه لا يتحدث الإنجليزية بطلاقة . وقد توقف فى أثناء الموعظة وطلب منى ترجمة عبارة

له من العبرية إلى العربية . أصابنى الارتباك نظرا لأنى لم أتوقع مثل هذا المطلب الذى طمس الحدود بين وضعى كمراقب وَصْفى عرْقى وهويتى كيهودى يشارك فى شعائر دينية . وفى النهاية ، كنت سعيدا وأَحسَست بإرضاء لغرورى نتيجة لطلبه منى أن أتدخل كمترجم له . وفى أثناء تأليفى لهذا الكتاب ، أخذت أتقبل المخاطر الحتمية لهؤلاء الذين يعيشون على خطوط الحدود الثقافية ويتدخلون كمترجمين .

الحواشي

١ ـ جوئل بينين، «هل كان العلم الأحمر يرفرف هناك؟ السياسة الماركسية والصراع العربي الإسرائيلي في مصر وإسرائيل، ١٩٤٨ ـ ١٩٦٥» (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٠)، ص ١٨٥ ـ ١٨٨.

٢ ـ على سبيل المثال، جودرون كرامر، اليهود في مصر الحديثة، ١٩١٤ ـ ١٩٥٢ (سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، ١٩٨٩) ومايكل م. لاسكيار، يهود مصر، ١٩٢٠ ـ ١٩٧٠: في وسط الحركة الصهيونية ومعاداة السامية وصراع الشرق الأوسط (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، ١٩٩٢)، يذكرون القرائين فقط بشكل وجيز.

٣ ـ ميرون بينفينيستي، مدينة الحجارة: التاريخ المخفي لأورشليم (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٦)، ص ١٧٠.

٤ ـ الحاخام أبراهام جبر، مقابلة، الرملة، ١١ يناير ١٩٩٣.

٥ ـ مراد القدسي، يهود مصر القراءون، ١٨٨٢ ـ ١٩٨٦، (ليونز، نيويورك: ويلبرينت، ١٩٨٧)، ص ٢٩٦.

٦ ـ موريس شماس، مقابلة، أورشليم، ٥ مايو ١٩٩٤.

٧ ـ يوسيفا نونو، مقابلة، الرملة، ٧ مارس ١٩٩٣.

٨ ـ الرقم الأصغر خاص بـ «نيثان شور»، تاريخ القرائين (فرانكفورت آم مين: بيتر لانج، ١٩٩٢)، ص ١٤٢. أما الرقم الأكبر فهو الرقم الذي من المعتاد أن يذكره المتحدثون الرسميون القراءون. إن المصدر الذي اعتمد عليه شور في كتابه يتميز بالتحاملات التقليدية ضد القرائين، ولا يعتبر بشكل خاص مصدرًا مطلعًا أو موثوقًا به.

٩ ـ سومي كوليجان، «الدين والقومية والعرقية في إسرائيل: حالة اليهود القرائين» (رسالة دكتوراه، جامعة برينستون، ١٩٨٠) ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

١٠ ـ شلومو باراد، «ها ـ بيلوت ها ـ تزيونيت بي ـ ميتزرايم، ١٩١٧ ـ ١٩٥٢»، شوراشيم با ـ ميزراح ٢ (١٩٨٩): ١١٨. لا يقدم باراد أية أدلة موثقة في هذه المقالة لدعم ادعائه القاسي نوعا ما، لذا ذهبت لإجراء مقابلة معه في منزله في كيبوتز كارميا في ٣ يونيو ١٩٩٦ لأسمع كيف وصل إلى هذه النتيجة. كان باراد عضوا في «ها ـ شومر ها ـ تزائير» في تونس، وكانت الجارين الخاصة به تتدرب في مزرعة الحركة في مدينة لاروش بفرنسا. كان على التونسيين استكمال تدريبهم والهجرة إلى فرنسا، لكنهم لم يكن باستطاعتهم مغادرة لاروش حتى وصول مجموعة جديدة من المتدربين لكي تحل محلهم. وقد تم تأجيل رحيلهم نظرا للوصول المتأخر لأعضاء الجارين المصرية من مصر، والذين كانت وجهتهم النهائية هي عين ـ شيمير. وقد أخبره المصريون أنهم قد أخروا رحيلهم وأوقفوا كل عمليات الهجرة من مصر احتجاجا على سياسة الوكالة اليهودية الخاصة باستبعاد القرائين من الهجرة لإسرائيل. وقد استأنفوا عمليات إيجاد والتعامل مع مهاجرين جدد، كما رحلوا هم أنفسهم فقط بعد تلقيهم تأكيدات بأن هذه السياسة قد تم نقضها.

١١ ـ كوليجان، «الدين والقومية والعرقية في إسرائيل: حالة اليهود القرائين» (رسالة دكتوراه، جامعة برينستون، ١٩٨٠) ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥؛ واي. بيتسور، صحيفة معاريف، ٣٠ يونيو ١٩٦١.

١٢ ـ القدسى، يهود مصر القراءون، ص ٩٩ ـ ١٠٠ .

١٣ ـ المرجع السابق، ص ٦٢ و ٢٩٦ .

١٤ ـ جو بيسه، مقابلة، ماونتين فيو (المنظر الجبلى)، كاليفورنيا، ١٢ يونيو ١٩٩٢ .

١٥ ـ جيهواش هيرشبيرج، «موسيكاه كي ـ جوريم لي ـ ليكود ها ـ كيحلاه ها ـ قرائيت بى ـ سان فرانتسيسكو»، مجلة يباميم ٣٢ (١٩٨٨): ٧٣ .

١٦ ـ إن أساس المعلومات عن عائلة مصلياح هو صداقتى الطويلة ليوسف درويش والكثير من اللقاءات مع جاكوب ونيللى مصلياح، خاصة المقابلتين الرسميتين بمنزلهما فى سان فرانسيسكو فى ٨ و١٦ مايو ١٩٩٢ (اشتركت ابنتهما ناديا هارتمان فى المقابلة الثانية).

١٧ ـ يعود عدد المهنيين الراقين إلى تقدير موريس شماس، مقابلة، أورشليم، ٥ مايو ١٩٩٤ .

١٨ ـ ناديا هارتمان، مقابلة، سان فرانسيسكو، ١٦ مايو ١٩٩٢ .

١٩ ـ هنرى ودوريس مراد، مقابلة، لوس التوس هيلز (التلال الحاجزة)، كاليفورنيا، ١٠ يونيو ١٩٩٢ .

٢٠ ـ المرجع السابق.

٢١ ـ جو وريمى بيسح، مقابلة، ماونتين فيو، ١٢ يونيو ١٩٩٢ .

٢٢ ـ «قصة حب مصرية تقود إلى المذبح هنا»، النشرة اليهودية لسان فرانسيسكو، ٢٩ يونيو ١٩٧١، ص ١ .

٢٣ ـ هنرى ودوريس مراد، مقابلة.

٢٤ ـ هيرشبيرج، «موسيكاه كى ـ جوريم لى ـ ليكود ها ـ كيحلاه ها ـ قرائيت بى ـ سان فرانتسيسكو»، ص ٧٠ .

٢٥ ـ المعلومات فى هذا الجزء مستمدة من مقالات ظهرت بأعداد مختلفة من نشرة (ى أ ق)، وقد تم التأكد منها والتوسع فى تفاصيلها من خلال مناقشتها مع أعضاء الطائفة.

٢٦ ـ النشرة اليهودية لشمال كاليفورنيا، ٩ سبتمبر ١٩٩٤ .

٢٧ ـ جيهواش هيرشبيرج، «التقاليد الموسيقية كقوة تماسك فى طائفة فى مرحلة انتقالية: حالة القرائين»، مجلة الموسيقى الأسيوية ١٧ (رقم ٢، ١٩٨٦): ٤٦ ـ ٦٨؛ «موسيكاه كى ـ جوريم لى ـ ليكود ها ـ كيحلاه ها ـ قرائيت بى ـ سان فرانتسيسكو»، ص ٦٦ ـ ٨١ .

٢٨ ـ محادثة مع إيلى نونو، جماعة مصلى «بناى إسرائيل»، ديلى سيتى، كاليفورنيا، ١٦ فبراير ١٩٩٦ .

٢٩ ـ أيلين لابورت، «جدة قرائية تحتفل بـ ـ بات ميتسفاه ـ فى سن السبعين»، النشرة اليهودية لشمال كاليفورنيا، ٢٣ سبتمبر ١٩٩٤، أعيدت طباعتها فى نشرة (ى أ ق)، مارس ١٩٩٥، ص ١٥ ـ ١٦ .

٣٠ ـ ديبورا كالب، المجلة اليهودية الشهرية، مارس ١٩٩٢، أعيدت طباعتها فى نشرة (ى أ ق)، سبتمبر ١٩٩٢، ص ٦ .

٣١ ـ الحاخام حاييم ليفى، مقابلة، سان فرانسيسكو، ١٣ يوليو ١٩٩٣ .

٣٢ ـ الحاخام أبراهام جبر، مقابلة.

٣٣ ـ سومى كوليجان، اتصال شخصى، ١٤ سبتمبر ١٩٩٤ .

الباب الثالث

السلام المصرى الإسرائيلى

ومراحل التاريخ المصرى اليهودى



الفصل الثامن

استعادة الهوية المصرية اليهودية

من بين الطوائف المزراحى فى إسرائيل، غالبا ما كان اليهود المصريون غير ظاهرين بشكل خاص. لقد اشتركوا فى الكثير من الصفات الواضحة والمرتبطة بهذه الجماعة. وتتمحور هذه الصفات فى انحدارهم من الشرق الأوسط؛ حيث كانت التقاليد الدينية للأغلبية تقاليد سفاردية؛ كما كانوا يتحدثون العربية أو الفرنسية، أو كلتيهما. لكن التنوع الداخلى الاستثنائى للمصريين وتاريخهم الخاص قد ميزهم عن الطوائف المزراحى الأخرى. وقد كانت هناك أقلية ضئيلة من الأشكيناز بين المصريين. كذلك كان القراءون جماعة مصرية متميزة (فيما عدا عددًا صغيراً!! جدا من المهاجرين القرائين من تركيا وأماكن أخرى) ذات ثقافة مستعربة بشكل كبير، مثل اليهود العراقيين أو اليمنيين. وبالرغم من أن الفرنسية كانت تُستخدم كلغة مشتركة لكل يهود الشرق الأوسط، فقد كان الكثير من المصريين يتحدثون كذلك الإيطالية أو اليونانية أو الإنجليزية. وعلى عكس اليهود الجزائريين، الذين كانوا جميعا يحملون الجنسية الفرنسية، كان اليهود المصريون يمتلكون عددا كبيرا جدا من جوازات السفر والتوجهات الثقافية الأوروبية، ورغم ذلك فإن أغلبية الذين وصلوا إلى إسرائيل كانوا غير محددى الجنسية - أى مقيمين فى مصر دون جنسية قانونية. ولقد قلص التنوع الدينى واللغوى والاجتماعى والثقافى ليهود مصر من بروزهم كجماعة متميزة بعد وصولهم إلى إسرائيل.

وفى مصر، كانت الأغلبية الكاسحة من اليهود تجارا ومهنيين ينتمون للطبقة

الوسطى ويتحدثون عدة لغات ويسكنون بالمدن. ولقد تأقلموا بسرعة وازدهروا فى أوساطها المدنية العالمية المتسامحة. كما لم يكن معظمهم ملتزمين دينيا بشكل صارم ولم يعيشوا كطائفة منعزلة. ولقد استعملوا نفس مهارات التوافق الثقافى تلك للاندماج بنجاح فى أدوار مجهولة نسبيا فى الحياة الإسرائيلية المدنية، حيث كان من المعتاد أن يعثروا على عمل فى المجال المصرفى والتأمين (و هما قطاعان كانوا بارزين فيهما فى مصر) أو فى قوة الشرطة (حيث كانت معرفة اللغة العربية شيئا مفيدا). ومن الناحية الجغرافية كانوا منتشرين من بئر سبع إلى حيفا، رغم نمو كتلة مركزة من اليهود المصريين فى ضاحيتين جنوبيتين لتل أبيب هما «خولون» و«بات يام».

هناك عنصر آخر منع تكوين هوية يهودية مصرية متميزة فى إسرائيل، وهو الحجم الصغير نسبيا للطائفة بالمقارنة بجماعات المهاجرين الأكبر حجما بكثير والقادمة من المغرب (والتى غالبا ما كان الجزائريون والتونسيون والليبيون يتكتلون فيها) والعراق واليمن. وفى عام ١٩٦١، عندما اكتمل وصول معظم اليهود المصريين الذين استقروا من جديد بشكل نهائى فى إسرائيل، أحصى التعداد وجود ٣٥٥٨٠ يهوديًا مولودين فى مصر والسودان[١]. وقد استمرت أغلبية كبيرة منهم فى معيشتها على نفس نمط الطبقة الوسطى المدنية، وهو أمر لم يكن يفى بمثاليات الصهيونية العمالية المتمثلة فى استعمار الحدود والعمل الجسمانى فى الزراعة والاشتراك الناشط فى الكفاح العسكرى من أجل ترسيخ الدولة اليهودية. وقد وصل معظمهم بعد حرب السويس/ سيناء، وقد شكل التعبير العلنى الصريح عن مغزى تجاربهم أثناء ـ وفى أعقاب ـ ذلك الصراع أساسا لتكوين الهوية الجماعية لليهود المصريين فى إسرائيل.

إن المجهودات الأولى لليهود المصريين من أجل إثبات هويتهم ووجودهم الجماعيين المتميزين فى إسرائيل قد أكدت على فكرتين، الأولى أنهم كانوا صهاينة فى مصر؛ والثانية أنهم كانوا ضحايا الاضطهاد المعادى للسامية. وقد أدى التأكيد على هذين الجانبين من تجربتهم إلى خلق نقاط اتصال بين اليهود المصريين والتجربة

الحديثة لليهود الأوروبيين. وبالنسبة لليهود وغير اليهود فى أوروبا وأمريكا الشمالية، كانت ذكرى القتل الجماعي للشعب اليهودى الأوروبى قد قدمت مبررا أخلاقيا شديد القوة لقيام دولة إسرائيل، كما أصبح التفسير الصهيونى لمغزى هذه الذكرى عاملا مركزيا فى تشكيل القيم والمعايير الإسرائيلية. وقد أدى ترسيخ ادعاء يطالب بالاعتراف بهم من خلال هذه المفاهيم إلى تشجيع اليهود المصريين على إدخال تاريخهم وتجربتهم فى مصفاة أسلوب الخطاب الصهيونى الأشكينازى، تاركين ذكريات ونقاط تفاهم متضاربة خلفهم فى مصر.

إن الكتاب التذكارى الذى قام «شلومو كوهين-تزيدون» بكتابته عن «شموئيل عازار» تحت عنوان «دراماه بى-الإسكندرية فى-شنى هاروجى ماالخوت» (أحداث مثيرة فى الإسكندرية وشهيدان)، الذى تمت مناقشته فى الفصل الرابع، كان أول تعبير أدبى عن وجود طائفة يهودية مصرية متميزة فى إسرائيل. وقد مكن نشر هذا الكتاب «كوهين-تزيدون» من إثبات المؤهلات الصهيونية لطائفته من خلال جذب الانتباه إلى التضحيات العظمى التى قدمها كل من «شموئيل عازار» و«موشى مرزوق» فى عملية سوزانا. وعن طريق الدفاع عن الأصول الصهيونية لطائفته، أكد «كوهين-تزيدون» على وضعه كمتحدث رئيسى باسمها. لقد كان كل من عازار ومرزوق بطلين صهيونيين يرمزان لطائفتهما، بالإضافة إلى أنهما، كما نظر معظم الإسرائيليين إلى الأمور، يعتبران أبرز ضحاياها. وقد نتج عن ذلك أن قام «كوهين-تزيدون» بجعل صورة الضحايا تمتد إلى الطائفة اليهودية المصرية بأكملها. ففى مقالة عن الطائفة اليهودية بالقاهرة تم نشرها بالمجلة الشهرية للحاخامية الكبرى للجيش الإسرائيلى قبل قليل من نشوب حرب ١٩٦٧ العربية الإسرائيلية، أكد «كوهين-تزيدون» على أنه بعد قيام دولة إسرائيل، تم نقل المئات من اليهود إلى «معسكرات اعتقال» (ماخانوت ريكوز)[٢]. إن صورة الإبادة النازية الجماعية لليهود التى أثارها هذا المصطلح قد استمدت قوتها من التصوير الراسخ لجمال عبد الناصر والقيادة المصرية بشكل جماعى على أنهم نازيون (انظر الفصل الرابع). وبالإضافة إلى ذلك، ادعى «كوهين-تزيدون» أنه «بعد عام

١٩٤٨ ، كان يتم تعريف يهود مصر على أنهم رعايا العدو وإسرائيليون من جميع الجوانب»[٣] .

وكما رأينا فى الفصل الثالث ، كانت هناك بالتأكيد عمليات اعتقال ووضع للممتلكات تحت الحراسة القضائية وهجوم جسدى على اليهود وممتلكاتهم وتضييق على الحياة الطائفية اليهودية . لكن أغلبية الطائفة اليهودية ظلت بمصر بعد عام ١٩٤٨ ، وقد كان الكثير من اليهود يأملون فى أن يعود نمط حياتهم إلى سابق عهده . وقد كانت الحكومة المصرية تميز بين اليهود والصهاينة من حيث المبدأ ، إذا لم يكن دائما من حيث الممارسة . ويمكن نشر مبالغات كوهين - تزيدون على أنها حقيقة لا جدال فيها فى مطبوعة شبه رسمية نظرا لأن قلة قليلة من الإسرائيليين كانوا يعلمون أو يهتمون بتفاصيل الحياة اليهودية فى مصر . إن المفاهيم العامة لتصوير كوهين - تزيدون لتلك الحياة قد أكدت ما كان معروفا بالفعل ، وهو أن اليهود كانوا ضحايا فى كل مكان فى العالم على يد الـ «جوييم» (غير اليهود) . وقد استخلص اليهود الصالحون الدرس الصحيح من تجربتهم وأصبحوا صهاينة . وبالتالى ، لم يكن كوهين - تزيدون مُجبرا على تفسير كيف ولماذا استطاعت أغلبية اليهود البقاء فى مصر حتى عام ١٩٥٦ فى ظل مثل هذه الظروف .

لقد كان كوهين - تزيدون يرغب فى استغلال الكلمات التى تربط بين الحكومة المصرية والنازيين كى يضفى شرعية على تاريخ طائفته ويجعله مفهوما من خلال المعايير الأشكينازية . لكنه يقر بالمثل بأن تشبيهه الضمنى كان غير متقن ، وذلك من خلال مضيه قدما لتفسير أن أفعال الجماهير الطائشة ضد اليهود فى مصر «لم تصل قط إلى المقاييس المَرَضية لكراهية اليهود من جانب المسيحيين فى أوروبا الوسطى «المتحضرة» (بولندا وألمانيا) أو «الترتيب» الشيطانى والقاتل الخاص بالنازيين»[٤] . إن هذا الإنكار قد حافظ على فخر «كوهين - تزيدون» بهويته كيهودى مصرى نشأ فى بلد متسامح نسبيا ومتحضر .

لقد عبر «كوهين - تزيدون» بالمثل عن ارتباطه بمصر من خلال معالجة متميزة للصراع العربى الإسرائيلى ، حيث حاول إثبات أن «مصدر التوتر بين إسرائيل

ومصر كان سوء التفاهم المأساوى والمحزن بين حركتى التحرير الوطنيتين بكلتا البلدين». وكان يعتقد بأن «التفاهم بين هاتين الحركتين ممكن». وقد سمح له هذا الأمر بالتأكيد على الفكرة غير المترابطة وغير المعقولة القائلة بأن عازار ومرزوق لم يخونا كلا من مصر والشعب اليهودى(٥). ونظرا لأن كوهين - تزيدون كان عضوا في الكنيست يسعى لتمثيل الطائفة اليهودية المصرية من خلال مفاهيم متوافقة مع المعايير الصهيونية الأشكينازية السائدة، فإن التناقضات فى كتاباته قد تغاضى عنها الجمهور ولم تصبح مسألة هامة. إن هذه التصدعات فى النصوص الصغرى لشخصية سياسية ذات أهمية ثانوية تصبح ذات مغزى فقط من خلال عملية استعادة الخيوط المقطوعة للهوية اليهودية المصرية، والتى لا يمكن إعادة نسجها فى نسيج واحد متماسك.

كان كوهين - تزيدون المستشار القانونى لمنظمة ضحايا الاضطهاد المعادى لليهود فى مصر التى أسسها سامى (شموئيل) عطية. كان سامى عطية، وهو مواطن من الإسكندرية، يمتلك مصنعا ناجحا لصناعة القمصان، كما كان يدير الجمعية التعاونية التى تزود كل صانعى القمصان بالإسكندرية بالمواد الخام(٦). ولقد استعمل مشروعه التجارى وعلاقاته الحكومية للاشتراك فى تنظيم الهجرة اليهودية إلى إسرائيل بعد عام ١٩٤٨، رغم أنه لم يكن عضوا فى أى حزب صهيونى، كما أنه هو نفسه اختار أن يظل فى مصر. وكرجل أعمال ناجح وصديق لشقيق جمال عبد الناصر، فقد استطاع سامى عطية الحفاظ على علاقات جيدة مع نظام حكم الضباط الأحرار. وفى ١ نوفمبر ١٩٥٦، عقب الهجوم الإنجليزى الفرنسى الإسرائيلى المشترك على مصر، تم القبض على عطية ومصادرة ممتلكاته. ومثل معظم الحاملين لجوازات سفر أجنبية(*)، تم طرده من مصر، ووصل إلى إسرائيل فى عام ١٩٥٦ واستقر فى خولون.

وفى عام ١٩٥٨، أسس سامى عطية منظمة ضحايا الاضطهاد المعادى لليهود فى

(*) كان جواز سفره مغربيًا، وهذا يعنى ارتباطًا بفرنسا.

مصر بموافقة وزير المالية ليفى أشكول. كان الهدف الأول للمنظمة هو تسجيل وتوثيق مطالبات تعويض اليهود الذين فقدوا ممتلكات فى مصر، سواء أكانوا هجروها أو تمت مصادرتها أو تم بيعها بالإكراه بأقل من أسعار السوق، حتى يتمكن المطالبون بالتعويض بشكل ما من الحصول على تعويضات مادية ومعنوية لخسائرهم. وبحلول عام ١٩٧٨، تم فتح ٤٠٠٠ ملف (من بينها ١٠٠٠ من مطالبين يعيشون خارج إسرائيل)، حيث تم تسجيل موجودات خاصة تقدر بـ ١٩٧ مليون دولار (بسعر الدولار فى الخمسينيات). ولم يتضمن هذا الحساب الممتلكات الطائفية المهجورة فى مصر.

كان هناك محور اهتمام آخر بالنسبة للمنظمة، وهو المطالبة بمنح الأعضاء الذين تم اعتقالهم فى مصر وضع «أسير صهيون» (أسير تزيون). إن هذه تسمية غامضة، حيث كان من المعتاد استعمالها للإشارة إلى اليهود السوڤييت أو الآخرين الذين عبّروا عن رغبتهم فى الهجرة إلى إسرائيل وتم منعهم من فعل ذلك. ولم يكن هذا اللقب يعطى أية حقوق رسمية وقانونية فى إسرائيل. ولم يكن بالتالى مناسبا كليا بالنسبة لليهود المصريين نظرا لأنه قبل وبعد حرب عام ١٩٤٨ كان بإمكان الذين يرغبون فى الرحيل فعل ذلك. إن طرح هذا المطلب كان وسيلة للإصرار على السماح لليهود المصريين بالحصول على وضع راسخ بالفعل فى تصنيفات التاريخ الأشكينازى حتى يتم الاعتراف بتجربتهم من خلال مفاهيم تعترف بها الثقافة العامة الإسرائيلية.

سعت منظمة ضحايا الاضطهاد المعادى لليهود فى مصر كذلك إلى تصوير اليهود المصريين على أنهم قد عانوا من تجربة مشابهة لتلك الخاصة بالشعب اليهودى الأوروبى. ورغم أن هذا التصوير قد تم تقبله بلهجة خطابية مصطنعة من جانب الجمهور الإسرائيلى والقيادة السياسية، إلا أنه لم يُعْطِ الطائفة اليهودية المصرية الاعتراف الذى كان يسعى إليه كل من شلومو كوهين- تزيدون وسامى عطية. لقد ارتبطا هما ومنظمتهما بحزب الأحرار (وهو عنصر ما أصبح فى النهاية حزب الليكود). وقد أدى ذلك إلى عدم اهتمام حكومات «الماباى/ العمل» بقضية مرتبطة بخصومهما السياسيين.

وحتى بعد إقرار السلام المصرى الإسرائيلى، امتنعت الحكومة الإسرائيلية عن مواصلة مطالباتها لأسباب تخطيطية وتدبيرية. وقد اشتكى دكتور موريس ساكس، رئيس مجلس منظمة ضحايا الاضطهاد المعادى لليهود فى مصر، من أنه:

«فى وزارة العدل ووزارة الخارجية [الإسرائيليتين] كانوا يختلقون أعذارا مختلفة لعدم التعامل مع شئوننا. قبل توقيع معاهدة السلام [مع مصر] كانوا يقولون لا أحد يمكننا أن نتحدث إليه. وبعد ذلك، قالوا إنه من الضرورى أن ننتظر حتى يتم تأسيس لجنة مشتركة للمطالبات المتبادلة. وفى النهاية، قالوا إنه فى الوقت الذى تم نزع الممتلكات منا لم نكن مواطنين إسرائيليين، ولذلك لا تستطيع الدولة أن تمثلنا. وإذا لم تخُنّى ذاكرتى، فإن يهود أوروبا الذين تلقوا تعويضًا نتيجة للاتفاق مع ألمانيا لم يكونوا بالضبط مواطنين إسرائيليين فى وقت حدوث الإبادة النازية الجماعية. لماذا «نعم» بالنسبة لهم و«لا» بالنسبة لنا؟»(٨).

إن نبرة ساكس التهكمية تعبّر عن سخطه من أنه حتى بالرغم من قبوله هو ومنظمته للإطار الصهيونى الأشكينازى لتفسير التجربة التاريخية ليهود مصر، فإن مطالباتهم لم تَحُزْ نفس الأهمية الممنوحة للمطالبات الأشكينازية. ويشير الأستاذ الدكتور ياعكوف ميرون، الذى كان مسئولا عن المطالبات اليهودية المصرية فى وزارة العدل، إلى أن الحكومة الإسرائيلية رفضت أن تصر على الضغط من أجلهم لأنها خشيت أنها إذا فعلت ذلك فسوف تقوم الحكومة المصرية بمطالبة مضادة بتعويض بقيمة البترول الذى قامت إسرائيل بضخه من حقول بترول أبو رديس أثناء احتلالها لشبه جزيرة سيناء من عام ١٩٦٧ إلى عام ١٩٨٢(٩). ويشبه هذا الأمر بالضبط ما حدث فى قضية عملية سوزانا، عندما قررت سلطات دولة إسرائيل على ما يبدو أن مصالح اليهود المصريين أقل أهمية من المصالح الأوسع نطاقا للدولة اليهودية.

إعادة كتابة تاريخ الصهيونية

بعد انتصاره الانتخابى فى عام ١٩٧٧، شجع حزب الليكود مؤيديه على إعادة كتابة تاريخ الصهيونية كى يعطى ثقلا أكبر للحركة الصهيونية التعديلية وناخبيها

ذات الأكثرية من المزراحي. لم يكن هذا الأمر مشروعا متماسكًا نظرا لأن فلاديمير جابوتينسكى[*] والتعديليين كانوا مصرين تقريبا على التركيز على العنصر الأوروبى شأنهم فى ذلك شأن الصهاينة العماليين. لقد نَمَى تأييد الليكود بين الميزراحيم فى المقام الأول ردا على مشاعر التجاهل من جانب حكومات «الماباى/ العمل» بعد وصولهما إلى الحكم فى إسرائيل.

وردا على مبادرات الليكود، شرع مؤيدو حزب العمل والمابام فى توثيق تاريخ نشاطاتهما فى الدول الشرق أوسطية. كان أحد هذه المشاريع سلسلة من المؤتمرات تعقد حول مائدة مستديرة للتداول فى «الدفاع اليهودى فى أراضى الشرق» قام بتنظيمها معهد أبحاث الحركة الريادية والصهيونية فى أراضى الشرق بياد تابنكين، بالإضافة إلى مركز «ها ـ كيبوتز ها ـ ميوحاد» للدراسات والأبحاث (أصبح الآن جزءاً من تاكام، وهى حركة الكيبوتز المتحدة)، وهو اتحاد مرتبط تاريخيا بحزب «لى ـ احدوت ها ـ افوداه». قام معهد ياد تابنكين كذلك بتأسيس مجلة دورية مخصصة لتاريخ الصهيونية فى الشرق الأوسط حملت اسم «شوراشيم با ـ ميزراح» (جذور فى الشرق). كان عنوان أحد هذه الأحاديث هو «الهجرة غير القانونية (هاابالاه) والدفاع فى مصر» والتى كانت تتضمن بشكل بارز الشهادات الشفهية للناشطين الصهاينة المصريين والمبعوثين المرسلين من فلسطين وإسرائيل لقيادتهم[١٠].

إن الذى قام بتنظيم هذا الحدث هو «شلومو باراد»، التونسى المولد وأحد المخضرمين فى «ها ـ شومر ها ـ تزائير» وعضو فى كيبوتز كارمياه. ولم تكن له صلة

(*) (١٨٨٠ ـ ١٩٤٠)، زعيم صهيونى وكاتب وخطيب، ومؤسس الفيلق اليهودى الذى حارب إلى جانب بريطانيا فى الحرب العالمية الأولى. ولد بأوديسا بأوكرانيا، وعمل بالصحافة، وانضم للحركة الصهيونية فى عام ١٩٠٣، وقام بتنظيم وحدات دفاع ذاتى فى مختلف المجتمعات اليهودية فى روسيا، وكافح من أجل حقوقها المدنية. تم انتخابه عضوا بالمجلس التنفيذى للمنظمة الصهيونية العالمية، وتركها لخلافات فى الرأى وأسس الحزب التعديلى وحركته الشبابية المسماة «بيتار»، وقد أدت حركته إلى ولادة عصابة شتيرن وأرجون وحزب الحيروت، وفيما بعد حزب الليكود فى إسرائيل. ويعتبر مناحم بيجين أخلص تلاميذه.

مباشرة بمصر، لكن كعضو مزراحى فى المنظمة الصهيونية التى كانت الأكثر نشاطا فى مصر في أواخر الأربعينيات، فقد شعر بالتزام نحو كشف الحقيقة للناس[١١]. واعتمادا على الشهادات الشفهية للمشاركين فى المائدة المستديرة ومصادر أخرى، قام بنشر أول تاريخ شامل للنشاط الصهيونى فى مصر[١٢]. قام باراد بالتأكيد على والتوسع فى منظور الناشطين الصهاينة المصريين، حيث قال فى ذلك:

«بعد القبض على معظم قادة المنظمات الصهيونية، البالغة والشبابية، [فى مايو ١٩٤٨] برزت قيادة جديدة للجماهير اليهودية المشوشة خارج معسكرات الاعتقال فى شكل شباب الحركة الصهيونية السرية. . أخذت تلك الأنباء تنتقل همسا إلى كل بيت يهودى معلنة عن وجود منظمة تشجع العالياه إلى إسرائيل، وأنها كانت الوسيلة الوحيدة للخروج من المنفى إلى الحرية (ها-ييتزيآه مين ها-جولاه لى-جيبولاه)»[١٣].

ومثل معظم العقائديين الصهاينة، يرى باراد العالياه على أنها الحلول النهائية الخلاصية الحتمية للوجود اليهودى الذى لا يمكن أن يظل مستمرا إلى ما لا نهاية فى «المنفى». وهو ينسب هذا الإدراك إلى سكان «كل بيت يهودى» فى مصر، مؤكدا على اشتراكهم الكامل فى التاريخ القومى اليهودى والحركة الصهيونية العمالية قبل قيام دولة إسرائيل. هذا، ولم يعالج أحد فى المائدة المستديرة القضايا الخاصة بالهوية والشتات واستعادة الهوية التى شكلت الاهتمامات الرئيسية لهذا الكتاب.

لقد استغل المتحدثون فى ندوة ياد تابنكين الفرصة التى قدمتها لهم هذه المناسبة بحماس كى يضمنوا أماكنهم فى التاريخ الصهيونى والإسرائيلى. أكدت «آدا أهارونى» على النموذج الصهيونى الرسمى للتاريخ اليهودى حتى وهى تجادل بشدة فى نسخته ذات التركيز الأوروبى من خلال إصرارها على أن «الصهيونية لم يتم جلبها إلى مصر [عن طريق المبعوثين من فلسطين]. لقد كانت هناك». وقد أكدت على أن هذه النتيجة قد ظهرت فى البحث الذى أجرته لروايتها المسماة بـ «الخروج

الثانى»، وهى رواية غرامية تدور أحداثها فى وسط الحركات الشبابية الصهيونية فى مصر (انظر أسفل)[١٤].

تحدث ديفيد هاريل فى ندوة ياد تابنكين، حيث روى أعماله البطولية بصفته أحد الزعماء الشباب فى «ها-شومر ها-تزائير» والتى أشار إليها «شلومو باراد» فى الاقتباس السابق[١٥]. أكد هاريل كذلك بشكل ثابت على القوة الصهيونية الكامنة فى الطائفة اليهودية المصرية. وبعد مرور عدة سنوات، أخبر صحفى فى عدد خاص من صحيفة «جيروزاليم بوست» بمناسبة عيد الفصح ما يلى: «بالفعل عندما كنت فى سن العاشرة أو الحادية عشرة لم أكن أنظر إلى نفسى على أننى مصرى.. لقد شعرت أننا غرباء فى مصر. وبدأت أفكر فى كيفية الذهاب إلى إسرائيل»[١٦].

كان كل من ديفيد هاريل وآدا أهارونى عضوين فى جارين «ها-شومر ها-تزائير» التى استقرت فى كيبوتز عين-شيمر. وقد شجعتهما التزاماتهما الصهيونية والاشتراكية على تخيل أرض إسرائيل على أنها فراغ مثالى.. وطن قومى يعاد بناؤه.. وموقع للمساهمة اليهودية فى الثورة العمالية العالمية. ومثل كثير من مناصرى العقائد الثورية فى القرن العشرين، أصابهما الإحباط من الجوانب المادية الاجتماعية التى واجهاها على طريق تحقيق رؤيتهما. وفى الفصل الخامس، حاولت أن أثبت أن طردهما من الكيبوتز يوحى بأنهما لم يستطيعا بسهولة التخلص من الهويات الثقافية والسياسية التى جلباها معهما إلى إسرائيل، رغم التزاماتهما الصهيونية القوية. لكن هذا لم يكن موضوعًا للمناقشة فى مائدة ياد تابنكين المستديرة أو فى ملحق عيد الفصح الخاص بصحيفة «جيروزاليم بوست». وبدلا من ذلك، فإن الذكريات التى قاما باستحضارها فى هذه المناسبات المتعلقة بإحياء ذكرى عامة قد امتدت إلى صورة الشعب اليهودى المصرى التى قام سامى عطية ومنظمته بترسيخها فى السابق. لم يتعرض اليهود المصريون فقط للاضطهاد مثل اليهود الأوروبيين وكذلك للاغتراب عن مسقط رءوسهم؛ حيث أدركوا بشكل مستقل أن الصهيونية والهجرة إلى إسرائيل تقدم الحل لمحنتهم. لقد تم تمجيد

تاريخ وثقافة والمكانة الاجتماعية الإسرائيلية الخاصة بيهود مصر من خلال تقديمهم في شكل يتوافق مع معايير أسلوب الخطاب الصهيوني. ونظرا لأن الشهادات المقدمة في مائدة ياد تابنكين المستديرة ومناسبات مشابهة كثيرة قد أكدت على الرواية القومية الإسرائيلية للأحداث، فلم يكن معظم الجمهور متلهفًا على التحقق منها عن طريق الشهود بدقة شديدة.

توكيد الهوية اليهودية المصرية

أدت الأوضاع العسكرية المعقدة لكل من مصر وإسرائيل في نهاية حرب ١٩٧٣ العربية الإسرائيلية إلى إجبار الطرفين على التفاوض من أجل الفصل بين القوات. وفيما بين يناير ١٩٧٤ وسبتمبر ١٩٧٥، جرت محادثات غير مباشرة بين مصر وإسرائيل بتنسيق من وزير الخارجية الأمريكي هنري كيسينجر ونتج عنها اتفاقيتان مؤقتتان بخصوص سيناء وانسحاب جزئي للقوات الإسرائيلية من الأراضي المصرية المحتلة منذ عام ١٩٦٧ . تخلى أنور السادات عن برنامج جمال عبد الناصر القائم على الحياد الإيجابي والقومية العربية والاشتراكية العربية، وسعى إلى إقامة روابط مع الولايات المتحدة، كما تفاوض من أجل إبرام أول اتفاقيات بين إسرائيل ودولة عربية منذ عام ١٩٤٩ .

إن توقع الوصول إلى سلام تفاوضي بين مصر وإسرائيل قد أعاد تشكيل السياق السياسي، كما قدم لليهود المصريين في إسرائيل فرصة لصياغة دور اجتماعي جديد لأنفسهم. كانت معايير الحياة اليومية في إسرائيل قد تم تشكيلها بعمق من خلال إجماع على العلاقات العربية اليهودية، سواء في الماضي أو الحاضر، حيث أدى ذلك بمعظم الإسرائيليين إلى النظر إلى كل شيء عربي تقريبا على أنه مرعب ومنذر بالشر وغريب تماما. كان المهاجرون من البلاد العربية يعيشون تحت ضغط ثقافي واجتماعي دائم وضخم كي يجعلوا ذكرياتهم تتوافق مع هذه المعايير العامة. وكانت مصر على وجه الخصوص موضع ذم وخوف بسبب أنها قادت المعسكر العربي ضد إسرائيل. وبالتالي، كان معظم اليهود المصريين يقللون من - أو يتجنبون - ذكر حياتهم السابقة على أرض أقوى أعداء إسرائيل عسكريا. في

الفصل الثانى، حاولت أن أثبت أن كتاب راحيل ماكابى «ميتسرايم شيلى» (مصر التى تخصنى)، الذى تم نشره فى ذروة الصراع المصرى الإسرائيلى فى عام ١٩٦٨، يمكن فهمه على أنه نص يؤكد على الصور السلبية السائدة عن مصر فى إسرائيل ما بعد عام ١٩٦٧. وحينما أصبح السلام مع مصر ممكنا، أصبح من المستطاع فهم استعادة والاحتفال بالذكريات الإيجابية التى تم إخفاؤها طويلا فى السابق، ليس على أنها تعاطف مع العدو، لكن كمساهمة فى بناء جسر إنسانى للسلام. ونظرا لأنهم عاشوا فى مصر وعلى معرفة بشعبها وثقافتها، اعتبر اليهود المصريون أنفسهم فى موقع فريد يستطيعون من خلاله العمل كوسطاء بين مسقط رءوسهم ووطنهم الجديد. وقد سمحت لهم مسألة اعتبارهم أنفسهم دعاة للسلام والتفاهم المشترك - بل حتى تطلبت منهم - أن يعاودوا التأكيد على العناصر العربية المصرية فى هويتهم لأنها أصبحت الآن بمثابة أوراق اعتماد هامة تؤهلهم للعب هذا الدور.

وحتى قبل زيارة الرئيس أنور السادات المفاجئة للقدس فى نوفمبر ١٩٧٧، عرض سامى عطية خدماته على وزير الدفاع موشى ديان للعمل كوسيط فى نقل عروض السلام من الحكومة الإسرائيلية إلى مصر. وقد أوصى عطية بأن يعلن اليهود المصريون تخليهم عن مطالباتهم بالتعويض المالى عن خسارتهم لممتلكاتهم إذا كان هذا الأمر سيعزز محادثات السلام بين مصر وإسرائيل[١٧]. ومن الناحية العملية، كان عطية على استعداد للتنازل عن وضعه كضحية للاضطهاد المعادى لليهود فى مصر فى مقابل السلام، وهى إشارة ضخمة جدا لأن التأكيد على كونهم ضحايا والمطالبة بإعادة الممتلكات المفقودة أو التعويض عنها كانا الهدفين الرئيسيين لنشاطات منظمته والأساس الذى أكد من خلاله اليهود المصريون على مطالبتهم بمكانة فى إسرائيل. وعندما قام السادات بالفعل بزيارة القدس، قام كل من عطية وموريس ساكس بإرسال برقيات ترحيب به، يمتدحان فيها شجاعته ويعلنان ما يلى: «نحن معك فى كفاحك من أجل السلام. والله ولى التوفيق»[١٨]. إن اقتباس هذا التعبير الإسلامى التقليدى يُظهر أن مرسلى البرقية كانا على علم بالثقافة

العربية المصرية، كما يعرفان كيف يتصرفان بشكل صحيح طبقا لمعاييرها. وقد قام المرسلان بتعريف نفسيهما على أنهما رئيسا منظمة اليهود المصريين فى إسرائيل، ويبدو أنهما قد فعلا ذلك على أمل أن يؤدى إقرارهما بصلتهما بمصر إلى تحقيق فائدة لقضية السلام المصرى الإسرائيلى.

أدى توقيع معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية فى أبريل ١٩٧٩ وتنفيذها من خلال جلاء إسرائيل عن شبه جزيرة سيناء (باستثناء طابا) فى عام ١٩٨٢ إلى إطلاق العنان لفورة من النشاطات من جانب اليهود المصريين فى إسرائيل وحول العالم. وقد تضمنت هذه النشاطات مشروعات تحت رعاية رسمية من دولة إسرائيل أو مؤسسات صهيونية، وأخرى بمبادرة خاصة من جمعيات غير حكومية بهدف توثيق وإحياء ذكرى التراث الثقافى للطائفة اليهودية المصرية، ويضاف إلى ذلك مطبوعات صدرت تحت رعاية جمعيات اليهود المصريين، وكذلك كتابات قام بها أفراد بشكل مستقل، حيث كانت كل هذه النشاطات تعبر عن إعادة توكيد على التاريخ والذاكرة الجماعيتين المتميزتين لليهود المصريين. وكان لكل مبادرة من هذه المبادرات جذور فى ظروفها المحلية الخاصة، كما كان من النادر توضيح سياسة هذه المشاريع؛ حيث تم تأسيسها بشكل عام على فرضية أن تذكر وتسجيل ما حدث يعتبر أمرا جيدا تماما فى حد ذاته. وبالتالى، كان هناك تنوع كبير وانتقائية فى ما تم اختياره لإحياء ذكراه، وكذلك فى الأهداف التى تخدمها هذه الذكريات.

وبعد وقت قليل من إبرام معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية، قام اليهود المصريون فى إسرائيل بتأسيس جمعية الصداقة الإسرائيلية المصرية. كانت رئيسة الجمعية، المدعوة «ليفانا زامير»، المولودة بالقاهرة فى عام ١٩٣٨، قد هاجرت إلى إسرائيل فى عام ١٩٥٠. وفى عام ١٩٨٠، قامت بتنظيم مسابقة للطهى المصرى تحت رعاية «سعد مرتضى»، أول سفير مصرى فى إسرائيل. وقد كان حدثا ناجحا، وواصلت ليفانا زامير ترويجها للطعام المصرى عن طريق نشر كتاب لوصفات الطهى المصرى. وفى مقدمتها للكتاب أقرت بما يلى: «لقد أثار السلام

الإسرائيلى المصرى بداخلى حنينًا قديمًا مكبوتًا إلى الأرض التى شهدت مولدى، وإلى كل الروائح الجميلة التي كنت أشمها خلال سنوات الطفولة»[١٩].

كانت بعض الأطعمة المصرية معروفة للإسرائيليين نظرا لأن الكثير من الأطباق الشرق أوسطية قد تم دمجها فى فن الطهى الإسرائيلى. ورغم ذلك، كان التعريف المطبوع على غلاف كتاب زامير للطهى يروج له على أنه مرجع كامل فى فن طهى «غريب». كانت وصفات الطهى موضوعة فى إطار ذى أسلوب استشراقى تقليدى؛ حيث كانت كل الرسوم التوضيحية فى النص عبارة عن صور لمصر القديمة. وبالإضافة إلى وصفات الطهى ذاتها، كان المثال الوحيد على استحضار مصر الحديثة هو التمهيد الذى كتبه السفير مرتضى. ويبدو أن ليفانا زامير وناشرها قد اتفقا على أن مصر القديمة كانت أكثر جاذبية وأقل إنذارا بالخطر بالنسبة لمشترى كتب الطهى من الجمهور الإسرائيلى الأشكينازى والمنتمى غالبًا للطبقة الوسطى. وكتخطيط تسويقى وسياسى، سمح لهما هذا الأمر بتجنب أية إشارات معاصرة ربما تتسبب فى التشويش على صورة مصر اللطيفة التى كانا يسعيان لنقلها.

تعتبر الروابط الذهنية الدافئة والإيجابية الخاصة بالطعام وسيطا مثاليا للشعور بالحنين إلى الماضى. ويعود ذلك إلى أن فن الطهى يعبر الحدود العرقية الدينية بسهولة. ورغم وجود بعض الأطباق اليهودية المصرية المتميزة، كان اليهود عموما يتناولون نفس الأطعمة التى يتناولها غيرهم من المصريين من نفس طبقتهم الاجتماعية. لقد سمح التركيز على ثقافة الطهى لليفانا زامير بادعاء صلة غير سياسية بماضيها لا تشكل تهديدا لكل من الحكومتين الإسرائيلية والمصرية. ومع ذلك، كان الترويج للطعام المصرى فى إسرائيل يبدو ذا أهمية كبيرة. ففى التمهيد الذى ساهم به السفير مرتضى، وجه المديح إلى الكتاب بوصفه مبادرة سوف «توسع من نطاق الألفة والتقارب والتفاهم بين الشعبين المصرى والإسرائيلى»[٢٠].

وفى يناير ١٩٨٤، قامت نواة من العائلات بعقد اجتماع فى حيفا لإحياء

نشاطات اتحاد اليهود المصريين (هيتاحدوت يوتزيى ميتسرايم) الذى كان يمر بفترة طويلة من الخمول. وقد شرعوا فى الالتقاء بشكل منتظم وإصدار نشرة مكتوبة على الآلة الناسخة تحمل اسم «جوشن: الون موريشيت ياهادوت ميتسرايم» (جوشن: نشرة تراث الشعب اليهودى المصرى)[٢١]. قامت جماعة حيفا كذلك برعاية محاضرات منتظمة تتعلق بكل جوانب الحياة اليهودية المصرية، كما استضافوا أحداثًا اجتماعية خاصة بعيد الفصح والبوريم وحانوكاه، وبالإضافة إلى ذلك قاموا بالترويج لنشر الأدب الذى يكتبه الإسرائيليون والذى يدور حول اليهود المصريين. نشرت جوشن مقالات بالفرنسية والعبرية، مع مساهمات من حين لآخر بالإنجليزية، تتضمن مذكرات عن الحياة فى مصر، وملخصات لمحاضرات تم إلقاؤها فى اجتماعات للجماعة، وتقارير موجزة عن كتب ومقالات تم نشرها عن الطائفة اليهودية المصرية، وتقارير عن النشاطات الاجتماعية للجمعية. كما تم إحياء أو تأسيس فروع أقل نشاطا للاتحاد فى تل أبيب وبات يام وعكا وأور يهوداه.

لم يكن تنظيم الذاكرة الجماعية اليهودية المصرية مقصورا على - أو متركزًا - فى إسرائيل. فقد أقيمت أكثر المبادرات نجاحا ونشاطا فى فرنسا. فى ديسمبر ١٩٧٨، تم تقديم موضوع اليهود المصريين فى اجتماع عام لحوالى ٤٠٠ فرد فى مركز راشى(*) فى باريس، ويعتبر هذا العدد حشدا ضخما فى ضوء الكراهية القوية التى يكنها الاتجاه السائد فى الثقافة والسياسة الفرنسية حيال الاعتراف بالأقليات ذات الأساس العرقى أو الدينى[٢٢]. لقد دفع هذا الحدث إلى تكوين جمعية حماية التراث الثقافى ليهود مصر (المعروفة اختصارا بـ «إيه اس بى سى جيه إى إيه» المعادلة لـ «ج ح ت ث ى م») فى سبتمبر ١٩٧٩. وخلال أوائل الثمانينيات، قامت هذه الجمعية بعقد اجتماعات شهرية فى باريس؛

(*) مركز راشى هو معهد للدراسات الدينية اليهودية، وراشى لقب تم إطلاقه على الحاخام شلومو بار إيزاك، أو بن إيزاك (١٠٤٠ - ١١٠٥ ميلادية)، والذى عاش فى مدينة «تروى» الواقعة بمنطقة «شامبين» إلى الشرق من باريس، واشتهر بشرحه للتوراة والتلمود.

ومن عام ١٩٨٠ إلى عام ١٩٨٦ ، قامت بنشر خمسة وعشرين عددا من مجلة ربع سنوية تحمل اسم «ناهار ميسرايم» (نهر النيل) . وقد سعى زعماء الجمعية إلى إجراء اتصالات مع اليهود المصريين فى إسرائيل والولايات المتحدة ، حيث ساهم بعض هؤلاء اليهود بالكتابة فى مجلة الجمعية . كما كانت هذه الجمعية مرتبطة بشكل ما بكل نشاط منظم لليهود المصريين تقريبًا وكل مطبوعة عنهم خلال الثمانينيات .

كما دفع نشاط (ج ح ت ث ى م) بولا جاك(*) (عبادى) ، وهى صحفية إذاعية مولودة فى مصر عام ١٩٤٩ ، إلى معاودة زيارة مسقط رأسها فى عام ١٩٨١ للمرة الأولى منذ رحيلها بعد حرب السويس/ سيناء . وعند عودتها ، كتبت تقريراً عن رحلتها للبرنامج الإذاعى المرموق «ثقافة فرنسا»[٢٣] . وكانت قد قامت فى العام السابق بنشر روايتها الأولى ، التى تحمل اسم «نور العين» ، والتى تدور أحداثها فى القاهرة عام ١٩٥٢ . ومنذ ذلك الوقت قامت بكتابة ثلاث روايات أخرى كانت شخصياتها الرئيسية من اليهود المصريين[٢٤] . ولاقت أعمالها المديح من جانب الجمهور الأدبى الفرنسى ، وقد نالت روايتها الرابعة ، التى تحمل اسم «ديبورا والملائكة الجامحة» ، جائزة بريه فيمينا(**) لعام ١٩٩١ . وقد أصيب اليهود المصريون ذوو الإلمام بأعمالها بإحباط وانزعاج من جراء ملئها لروايتها بما يعتبرونه شخصيات غير جذابة أو سيئة ـ من شحاذين وأيتام ومحتالين وما شابه ذلك ـ والذين لا يعطون صورة «حقيقية» لحياتهم فى مصر .

اشتملت قائمة المحركين الرئيسيين لـ (ج ح ت ث ى م) على العديد من

(*) بولا جاك ، يهودية فرنسية من أصل مصرى ، تم طرد عائلتها عام ١٩٥٧ ، ثم قضت طفولتها فى إسرائيل ، لكنها عاودت الانضمام إلى عائلتها فى فرنسا بعد ذلك . وهى شخصية متعددة المواهب ، حيث قامت بنشاط ثقافى مسرحى واسع وأسست فرقة مسرحية ، لكن بعد عام ١٩٧٥ تفرغت للكتابة الصحفية والإذاعية والأدبية ، وحصلت على عدد من الجوائز الأدبية .

(**) بريه فيمينا ـ ومعناها جائزة فيمينا ـ هى جائزة أدبية فرنسية تأسست عام ١٩٠٤ على يد ٢٢ كاتبًا فى مجلة الحياة السعيدة والمعروفة حاليا باسم فيمينا . والجائزة يتم إقرارها سنويا عن طريق لجنة تحكيم مقصورة على النساء ، حيث يتم الإعلان عن اسم الفائز فى أول أربعاء من شهر نوفمبر كل عام .

الشيوعيين السابقين الذين عملوا مع هنرى كوريل وجماعة روما، وهم جاك حسون وريمون ستامبولى وإبرام جاباى. وقد انضم إليهم ممثلون للعديد من قطاعات اليهود المصريين الأخرى فى باريس وحولها. على أية حال، كانت نبرة مطبوعات (ج ح ت ث ى م) وشبكة اتصالاتها تعكس وجهة النظر اليسارية (لكن لم تعد شيوعية) الخاصة بنواة الشيوعيين السابقين، وكذلك الناشطين اليساريين الأصغر سنا مثل إجلال عرارة. أدت رحلات حسون الثلاث إلى مصر فى عامى ١٩٧٧ و١٩٧٨، وهى أول عودة له منذ أن تم طرده بوصفه شيوعيًا فى عام ١٩٥٤، إلى تمهيد الطريق لتنظيم (ج ح ت ث ى م)[٢٥]. عمل حسون كذلك كمحرر لكتاب يحمل اسم يهود النيل (باللغة الفرنسية)، الذى يروى تاريخ يهود مصر منذ العصور القديمة حتى العصر الحديث، حيث قامت بنشره مطبعة مرتبطة بالمنفيين الشيوعيين المصريين[٢٦]. كان ألفريد مورابيا، وهو مساهم رئيسى فى هذا الكتاب وعضو اللجنة التنفيذية لـ(ج ح ت ث ى م)، ينتمى للمنظمة الشيوعية المصرية، وهى إحدى الجماعات قصيرة العمر المنشقة عن حدتو فى الحركة الشيوعية. كان جاك ستامبولى، ابن ريمون ستامبولى، محررًا وناشرًا لكتاب غزير الصور يحمل اسم «يهود مصر: صور ونصوص» (باللغة الفرنسية)، وهو واحد من أكبر مشروعات (ج ح ت ث ى م). وقد التقى هو وحسون كأعضاء فى الاتحاد الشيوعى الثورى التروتسكى(*) فى السبعينيات.

ونظرا لبروز اليساريين فى (ج ح ت ث ى م)، فإن وجهة نظرها السائدة، رغم أنها لم تكن رسمية، كانت قومية يهودية فى الشتات على نمط الأسلوب البندية الجديدة (neo-Bundism: أى إنشاء جمعيات سياسية يهودية فى الشتات تدافع عن مصالح القومية اليهودية). وهو نفس التوجه الذى رفضته جماعة روما بشكل نضالى فى الخمسينيات (انظر الفصل الخامس). لم تكن الشخصيات القيادية

(*) نسبة إلى ليون تروتسكى (١٨٧٩ - ١٩٤٠) المولود فى أوكرانيا، والزعيم السياسى الروسى الذى قام بدور هام فى الثورة الروسية عام ١٩١٧.

فى (ج ح ت ث ى م) صهيونية، ولكنها لم تكن كذلك معادية لوجود دولة إسرائيل. وقد سجل العديد منهم بشكل علنى تأييدهم للحقوق الوطنية للعرب الفلسطينيين بوصفها عنصرًا أساسيًا لتحقيق سلام قائم على التعايش السلمى بين إسرائيل ودولة فلسطينية. إن انهيار مشروع التعاون الدولى اليسارى الذى جذبهم منذ الخمسينيات حتى السبعينيات فى مصر وفرنسا لم يترك لهم سوى مجال واحد فقط للنشاط السياسى الفعال: هو طائفتهم. إنهم لم يتخلوا عن التزاماتهم التقدمية، لكن قاموا بأقلمتها مع مهمة استعادة والحفاظ على تراثهم بتصميم قوى، حيث ربطوا أنفسهم بكل شكل من أشكال النشاط يتعلق باليهود المصريين الذين كان باستطاعتهم التعرف عليهم.

من المرجح بالنسبة للناس الذين بدءوا حياتهم السياسية كماركسيين لن يتخيلوا قط أنهم سيشتركون فى كفاح من أجل الحفاظ على بقايا المقبرة اليهودية فى البساتين، وهى ضاحية فى القاهرة تقع على الطريق إلى المعادى، وهو مشروع ذو مضامين دينية، ولا توجد له قيمة «عملية» ظاهرة. لكن (ج ح ت ث ى م) ساهمت بمئات الآلاف من الفرنكات لتمويل مجهودات كارمن وينستاين، وهى واحدة من اليهود النشطاء القلائل الذين يعيشون بالقاهرة فى التسعينيات، لبناء سور حول المقبرة وتعيين حارس لحمايتها من الراغبين فى احتلالها للسكن بها[٢٨]. لقد التقيت بكارمن وينستاين فى منزل جاك حسون فى باريس فى عام ١٩٩٤. وبالرغم من أنهما يهوديان علمانيان ذوَا ارتباط ضئيل بالالتزام الدينى التقليدى، فقد اتحدا من خلال تصميم شرس على الحفاظ على المقبرة بوصفها دليلاً ماديًا على أن طائفة يهودية قد عاشت وازدهرت فى مصر.

شرع اليهود المصريون فى الولايات المتحدة بالمثل فى تنظيم أنفسهم فى أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات. ولقد ناقشت موضوع تنظيم يهود أمريكا القرائين (ى أ ق) فى سان فرانسيسكو فى الفصل السابع. لقد استقرت طائفة يهودية مصرية ربانية فى منطقة بروكلين بمدينة نيويورك فى أعقاب حرب السويس/ سيناء فى عام ١٩٥٦. وقد قام بعض أعضائها، خاصة تلك العائلات التى وصلت إلى مصر

قادمة من مدينة حلب في القرن التاسع عشر، بالاندماج في الطائفة اليهودية السورية المهاجرة والتي كانت أكبر عددا وتم تأسيسها سابقا. وفي أواخر السبعينيات، قام اليهود المصريون في بروكلين بتأسيس جماعة «مُصَلَّى» «آهابا في - أهفا»، والتي أخذت تمارس تقاليد الشعائر الدينية المصرية.

وفي أكتوبر ١٩٩٥، اجتمعت جماعة من اليهود المصريين في معبد «آهابا في - أهفا» للمبادرة إلى تكوين الجمعية التاريخية لليهود من مصر. وكان هدفهم تسجيل والحفاظ على تراثهم الثقافي، وهو نفس الغرض الذي دفع إلى تكوين (ج ح ت ث ى م) الفرنسية. وكان من بين الناشطين البارزين في هذه المبادرة - والذين كانوا معروفين بعض الشيء للعامة فيما سبق - كل من فيكتور صنوع، الباحث في علم النفس، والذي خرج عن نطاق تخصصه بنشره مقالات تاريخية عن اليهود المصريين، وماري حلواني، التي تعمل كمخرجة ومنتجة سينمائية مستقلة حيث قامت في فيلم تسجيلي قصير، يحمل اسم «أفتقد الشمس»، بتسجيل الذكريات العزيزة لجدتها عن مصر[٢٩]. بدأت الجمعية في نشر نشرة دورية تحمل اسم «الخروج الثاني»، كما قامت بتنظيم سلسلة من المحاضرات في منازل خاصة. كان هذا الشكل من التنظيم العرقي يعتبر أمرا مألوفا ومقبولا تماما في الولايات المتحدة، لذا فمن اللافت للنظر أنه بدأ مؤخرا جدا. كان الأفراد البارزون في الجمعية على اتصال بجاك حسون و(ج ح ت ث ى م) ومن الواضح أنهم قد تأثروا بذلك المثال؛ لكن جماعة نيويورك قد تم تنظيمها بعد سنوات عديدة من توقف الجمعية الفرنسية عن العمل، كما أن أعضاءها البارزين لم يكونوا يشاركون أعضاء تلك الجمعية نفس الالتزامات السياسية.

كانت هذه الجمعيات ذات نجاح محدود ومتواضع كمؤسسات؛ ويعود ذلك إلى وجود نوع ما من الفشل الفطري في طبيعة مثل هذا النشاط. إن الطائفة اليهودية في مصر قد انقرضت تقريبا، وأصبح هناك أمل ضئيل في إحيائها في المستقبل المعروف للجميع. كما أن هؤلاء الذين يتذكرون حياتهم في مصر يتوفون بالتدريج. ومعظم أبنائهم، حتى هؤلاء الذين يحتفظون بمستوى ما من الفضول والاهتمام حيال تراث

آبائهم، أصبحوا مندمجين فى الثقافات السائدة لكل من إسرائيل وفرنسا والولايات المتحدة.

لذلك، فإن فحص إحياء الهوية اليهودية المصرية المرتبط بهذه المؤسسات لا يمكن أن يكون مجهودا غرضه وضع بديل سياسى أو ثقافى متماسك. وبالأحرى، فإن هذه العملية ما هى إلا نزهة داخل الذكريات والأحاسيس المتداولة التى لم تجد مجالا كافيا للتعبير عنها فى العالم الجديد الشجاع الخاص بالدول القومية التى وجد اليهود المصريون أنفسهم فيها بعد تشتتهم. لقد حاولت أن أثبت أن اتفاقية السلام المصرية الإسرائيلية قد غيرت من الصور السلبية اللافتة للنظر المرتبطة بمصر بشكل كاف، مما سمح لليهود المصريين بأن يبدءوا عملية تذكر وإعادة تشكيل ماضيهم وتقديمه إلى أنفسهم وأبنائهم وعامة الناس. وفى ما بقى من هذا الفصل، سوف أقوم بالتوسع فى هذه الحجة، بالتركيز على الإنتاج الأدبى بعد عام ١٩٧٧، والخاص باليهود المصريين المقيمين بإسرائيل.

السلام والضحايا

كانت «آدا أهارونى» (المولودة باسم أندريه ياديد فى عام ١٩٣٣) رائدة فى إحياء وإعادة تشكيل الذكريات اليهودية المصرية الخاصة بمصر فى ضوء عملية السلام المصرية الإسرائيلية. لقد كانت مولودة بالقاهرة، وتلقت تعليمها بمدرسة الفيرنيا الإنجليزية للبنات فى حى الزمالك الذى تقطنه الصفوة، حيث بدأت تكتب الشعر بالإنجليزية. كانت عائلتها تتحدث الفرنسية بالمنزل وتحمل الجنسية الفرنسية. وقد غادروا مصر متجهين إلى فرنسا فى عام ١٩٤٩، وذلك بعد إلغاء الترخيص التجارى الخاص بوالدها. وفى عام ١٩٥٠، تركت أهارونى عائلتها فى فرنسا وذهبت إلى إسرائيل وانضمت إلى جارين «ها-شومر ها-تزائير» فى كيبوتز «عين-شيمر». وكانت هى وزوجها، المدعو «حاييم أهارونى»، من بين الخمسة والعشرين مصريا المطرودين من الكيبوتز فى عام ١٩٥٣ نتيجة لموقفهم السياسى فى «مسألة سنيه» (انظر الفصل الخامس). وفى النهاية، واصلت اهتمامها بالأدب الإنجليزى،

وهو الاهتمام الذى بدأ فى طفولتها من خلال الدراسة بالجامعة العبرية وجامعة لندن، حيث حصلت على درجة الدكتوراه فى الأدب الإنجليزى من الجامعة العبرية فى عام ١٩٧٥ . وهى تكتب بالإنجليزية والعبرية. وقد كانت قصائدها الأولى وكتابات أخرى مكتوبة بالإنجليزية، وتمت ترجمتها إلى العبرية عن طريق آخرين. ومؤخرا جدا، قامت بترجمة قصائدها ورواية إلى العبرية، حيث أخذت تنقحها أثناء عملية الترجمة.

بدأت أهارونى كتابة الشعر حول فكرة الحرب والسلام أثناء حرب ١٩٧٣ العربية الإسرائيلية. ومنذ ذلك الوقت، ارتبطت مسيرتها العملية بشكل وثيق بتعزيز السلام العربى الإسرائيلى. وقد قامت بتمثيل إسرائيل فى منتدى شعر السلام فى الشرق الأوسط فى عام ١٩٧٥، والذى تم عقده فى مدينة بوسطن الأمريكية. وفى نفس العام قامت بتأسيس «الجسر: النساء اليهوديات والعرب من أجل السلام فى الشرق الأوسط»، وهى جمعية غير سياسية للمواطنين الإسرائيليين اليهود والعرب الفلسطينيين. وفى عام ١٩٩٢، تولت رئاسة المؤتمر العالمى الثالث عشر للشعراء الذى انعقد فى مدينة حيفا، حيث كانت فكرته تحمل عنوان «خلق عالم يتجاوز الحرب من خلال الشعر». وبهذه المناسبة، حصلت على جائزة «شين شالوم»(*) لشعر السلام[٣٠].

ونظرا لاقتناعها بأن الطائفة اليهودية المصرية فى إسرائيل يمكن أن تكون جسرا للسلام مع مصر وباقى العالم العربى، قامت أهارونى بتصميم استبيان لاستطلاع آرائهم. وكانت النتائج الأولية تشير إلى أنه فى أبريل ١٩٩٣ (قبل توقيع إعلان المبادئ بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية) كان ٨٠ بالمائة من اليهود المصريين فى إسرائيل مستعدين للقبول بجلاء إسرائيلى عن أجزاء كبيرة من الضفة

(*) شين شالوم، واسمه الأصلى شالوم جوزيف شابيرا (١٩٠٤ ـ ١٩٩٠)، يهودى بولندى الأصل، عمل كأستاذ للدراسات العبرية بجامعة نورنبيرج بألمانيا، ثم هاجر إلى إسرائيل، وأصبح شاعرا شهيرا إلى جانب عمله كأستاذ جامعى.

الغربية وقطاع غزة، وتأسيس إما اتحاد فلسطيني أردني، أو دولة فلسطينية في هذه الأراضي. وقد أشارت استطلاعات الرأى المقارنة إلى أن هذه الحلول للصراع الفلسطيني الإسرائيلى كانت مقبولة حينئذ لـ ٣٥ بالمائة فقط من كل اليهود الإسرائيليين[٣١]. ومن هنا، أكد البحث الاستطلاعى على فرضية أهارونى بأن اليهود المصريين كانوا أكثر مهادنة حيال العرب الفلسطينيين من عموم الشعب اليهودى الإسرائيلى.

وفى معظم قصائد أهارونى الأولى المنشورة عن فكرة الحرب والسلام، كانت أصولها المصرية تتهادى بحذر فى الخلفية. ويبدو أن المفاوضات المصرية الإسرائيلية والاتفاقيات المؤقتة الخاصة بفك الاشتباك فى سيناء والتى أعقبت حرب ١٩٧٣ قد شجعتها على التقدم متجاوزة النداءات العامة من أجل السلام إلى التوضيح بشكل أكثر تحديدا ماذا كان السلام يعنى بالنسبة لأهارونى. ومنذ ذلك الوقت، أخذت فى الظهور كنصيرة بارزة بشكل علنى لليهود المصريين فى إسرائيل.

وكما هو واضح من ملاحظاتها فى مائدة «ياد تابنكين» المستديرة حول«الهجرة غير القانونية والدفاع فى مصر» المذكورة سابقا، ربطت أهارونى نفسها بشكل تام بالسرد الروائى الصهيونى السائد للتاريخ اليهودى المصرى. أكثر من ذلك، جعلت نفسها أكثر قبولا لعموم الجمهور اليهودى الإسرائيلى عن طريق تركها لأصولها السياسية فى المابام الواقع فى أقصى يسار الحركة الصهيونية العمالية وانضمامها لحزب العمل. لكن أهارونى، شأنها فى ذلك شأن «شلومو كوهين-تزيدون»، تؤمن بالمهمة المتميزة ليهود مصر، الذين يشكلون «طائفة يهودية بحر متوسطية فريدة من نوعها تشكل جسرا بين الشرق والغرب». وهى تقر بأن الممثلين الأدبيين لطائفتها «يكنون ذكريات حميمة للشعب المصرى ولحياتهم فى مصر»، وتنظر إليهم على أنهم «رُسل النوايا الحسنة المبنية على التفاهم والواقعية والماضى المشترك»[٣٢]. وهكذا، تضع أهارونى نفسها وطائفتها بوعى ذاتى شديد فى خدمة السلام المصرى الإسرائيلى.

يبدو أن القصيدة التى تحمل اسم «ها - شالوم فى - ها - سفنكس» (السلام وأبو الهول) قد تمت كتابتها فى عام ١٩٧٥ نظرا لأن أفكارها تظهر فى قصائد أخرى تعود إلى ذلك العام. وهى تقدم تعريفًا محددًا ووجيزًا للسلام شكلته ذكريات أهارونى عن القاهرة. وهى تتوق إلى استئناف علاقتها مع زميلة دراسة وصديقة، ومعاودة زيارة الأماكن التى شهدت تحولها من الطفولة إلى البلوغ، حيث تقول فى ذلك:

السلام وأبو الهول

السلام بالنسبة لى هو نهر ذهبى دائم التدفق.

إنه احتضانى لـ «قَدْرِيَّة» بالقاهرة.

[قدرية هو اسم صديقة أهارونى وزميلة دراستها بالقاهرة].

والمنزل الذى شهد ميلادى بميدان الحرية (التحرير).

لأتحقق من أنى طويلة كحجر من أحجار الهرم.

وحكيمة كأبى الهول[٣٣].

إن النسخة الإنجليزية من هذه القصيدة، التى تحمل عنوان «ما هو السلام بالنسبة لى؟»، أطول وأكثر تفصيلا. ويكمن الابتكار الرئيسى فيها من حيث الفكرة فى تذكير الشاعرة بأنها وعائلتها قد تم طردهما من مصر، وهو موضوع يتكرر فى العديد من كتابات أهارونى الأخرى. ومع ذلك، فهى تستمر فى استعمال المعايير المصرية لقياس نُضجها، حيث تقول فى ذلك:

السلام بالنسبة لى

هو أن أزور

قدرية فى مصر، و..

المنزل المفعم بالحيوية فى ميدان الإسماعيلية بالقاهرة.

الذى هو الآن ميدان الحرية (التحرير).

حيث تمت ولادتى، وتم طردى

أن أضع ثانية كف يدى المفتوح

على كف أبى الهول ذى المخالب

وأتحقق عما إذا كنت الآن طويلة

كحجر من أحجار الأهرامات

السلام بالنسبة لى

هو كل هذا، وأكثر من ذلك بكثير(٣٤).

بالرغم من أن العبرية هى لغة أهارونى الثالثة، فإن النسخة العبرية من القصيدة تبدو أكثر عاطفية. وغالبا ما تكون الكتابة بالعبرية أكثر انتقادا للمعايير السائدة فى إسرائيل عن الكتابة بالإنجليزية، والتى هى لغة عالمية سهلة التناول بالنسبة لجمهور دولى. ويبدو أن القصيدة الإنجليزية تقوم على توازن سياسى مدروس فى رسالتها الضمنية التى مفادها ما يلى: رغم أنى قد تم طردى، إلا أنى أتوق للسلام، وأحتفظ بذكريات عزيزة لمصر وشعبها. ويتطابق هذا الأمر مع الرسالة التى دائما ما كان الزعماء السياسيون الإسرائيليون يظهرونها للمجتمع الدولى، والتى مفادها ما يلى: لقد سعت إسرائيل دائما للسلام مع جيرانها العرب العدائيين بشكل مفرط. ويكمن ابتكار أهارونى فى اقتراحها باعتبار ارتباطها بمصر وسيلة إلى جعل هذا الهدف أكثر إمكانية للتحقيق. لكن مثلما بالضبط كانت حكومات إسرائيل غير راغبة فى أن تفحص بشكل انتقادى مصادر الصراع، لم تسأل أهارونى عن أسباب طردها من مصر.

تظهر قدرية مرة ثانية كمخاطب فى «خطاب إلى قدرية: من حيفا إلى القاهرة بكل الحب»، والذى نشرته أهارونى فى صحيفة «ها-أريتز»(٣٥). والخطاب هو ذكرى تنتمى إلى سيرتها الذاتية، حيث تتذكر الصداقة والمغامرات الفكرية للفتاتين

عندما كانتا المحررتين المشتركتين لمجلة مدرستهما الأدبية. وهو كذلك بيان سياسى عقائدى ردا على سؤال قدرية: «لماذا ستغادرين مصر؟ أنت مولودة هنا، هذه بلدك!».

تشكل إجابة أهارونى الجزء الرئيسى فى النص، وتصف فيه تجربتها كـ«طفلة ضعيفة فى السادسة» (فى السابعة فى النسخة العبرية) عندما كانت خادمة عائلتها، المدعوة محسنة، تقودها فى نزهة على الأقدام خلال سوق باب اللوق الذى كان يبعد عدة بنايات عن منزلها فى وسط القاهرة. كانت «آدا» الصغيرة تشعر بالنفور من «العالم المجهول والكريه» لشوارع القاهرة. كما كانت تشعر بالإهانة عندما كان الآخرون يتعرضون لها ويلقبونها بـ«الإفرنجية» وكانت تتخيل أن الناس فى الشارع كانت «تكرهها بدون أى سبب على الإطلاق». وقد انتابها القلق من أن محسنة «بدت مختلفة عن ذاتها التى كانت عادة مبتهجة وخنوعة، حيث أصبحت كتومة ومصممة على متابعة اهتماماتها الخاصة». وعندما وصلا إلى دكان حلويات، قام صاحب الدكان، والذى لم تكن صلته بمحسنة واضحة، بالتوضيح لها أن كلمة الإفرنجية ليست إهانة؛ وإنها كانت ببساطة تعنى أنها أوروبية، أى أنك «لست عربية مثلنا». وعندما اعترضت بأنها ووالديها كانوا مولودين فى مصر، سلم مالك الدكان بهذا الأمر قائلا: إذا كنت تريدين أن تظنى أنك لست كذلك، فحينئذ أنت لست كذلك، لكن كيف ترين الآخرين؟ ثم قدم لها عروسة حلاوة مصنوعة بمناسبة مولد النبى، مقترحا أن تأخذ واحدة بيضاء اللون، مثل لون جلدها، أفضل من واحدة سمراء اللون (كجلد المصريين).

تشكل ذكرى هذه التجربة نص الإثبات الذى يضفى شرعية على شعور «آدا أهارونى» بأنها لم تكن تنتمى إلى مصر. ونظرا لانعزالها عن مسقط رأسها، قضت أهارونى باقى سنواتها بمصر فى محاولة إدراك إلى أين تنتمى. وعندما وصلت مع عائلتها إلى فرنسا، أدركت أنها، رغم جنسيتها ومعرفتها بالفرنسية، لم يخالجها شعور بأنها موضع ترحاب هناك بالمثل. لذا شقت أهارونى طريقها إلى إسرائيل، حيث شعرت أخيرا أنها مرغوب فيها وأنها فى وطنها. واليوم تشعر أنها «إسرائيلية

بكل ما لهذه الكلمة من معان». وبالتالي، فهي توضح لقدرية «أن إسرائيل كان يجب فقط أن توجد من أجل الناس الذين بلا جذور مثلي».

وعلى السطح، تبدو القصة كحكاية أخلاقية تؤكد على العقيدة الرئيسية للصهيونية، وهي: أن اليهود لا يستطيعون أن يحصلوا على حياة آمنة ومتوافقة مع متطلباتهم في أي مكان في العالم سوى في إسرائيل. إن السرد الروائي في الخطاب السابق منزوع تماما من سياقه. فمن الصعب بمكان أن نفهم لماذا يحدث كل ذلك، حيث إن أهاروني لا تتوسع في عناصر السرد الروائي التي من الممكن أن تشير إلى تفسيرات بديلة، أو على الأقل فهم نقدي لمغزاه. إن القصة تثير الكثير من الأسئلة التي تظل بلا إجابة: ما هي الآثار الاجتماعية والسياسية التي ترتبت على التحاقها بمدرسة إنجليزية حين كان البريطانيون لا يزالون يحتلون مصر؟ لماذا لم تكن تعرف من اللغة العربية ما يكفي لتفهيمها معنى كلمة إفرنجية؟ ما الذي تسبب في جعل مظهرها لافتا للأنظار في الشارع؟ لماذا شعرت بالهلع من جراء تنزهها في شوارع تبعد عدة دقائق فقط عن منزلها؟ ما العلاقات الاجتماعية التي أدت إلى انزعاجها من أن خادمة العائلة لم تتكن تتصرف بخنوع؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة من الممكن أن تشير إلى تمتع أفراد عائلة آدا أهاروني بامتيازات خاصة اقتصادية واجتماعية وانتمائهم إلى الثقافة الأوروبية وازدرائهم للمصريين المحليين، وكذلك نأيهم بأنفسهم عن الفقر والمرض والبؤس الساكن في الحياة اليومية لهؤلاء الموجودين في الشوارع خارج منزلهم أوروبي الطراز. ولم يكن بمقدور طفلة في السابعة من عمرها إدراك أن خادمة العائلة لها «اهتماماتها الخاصة»، لكن نظرا لأنهم فيما يبدو قد تسببوا في الواقعة بأكملها، فإن هذا التعبير يبدو تعبيرا ازدرائيا ذا امتياز طبقي حيال إنسانة بالغة حتى لا تحاول أن تفهمهم. وهكذا، فإن آدا أهاروني لديها ما يكفي من الأسباب لتشعر بالانعزال عن مصر، حتى لو لم يجعل الصراع العربي الإسرائيلي من هويتها اليهودية مسألة من الصعب والمؤلم بشكل خاص أن تتعامل معها.

إن هذه التجربة، بالرغم من أن أثرها كان بلا شك هائلا على طفلة محمية من

أية أشياء غير سارة، وغير معتادة على السير فى شوارع القاهرة المزدحمة والصاخبة والفوضوية، تبدو غير كافية لتَحَمُّل العبء التفسيرى الذى اختصتها أهارونى به، وهو تبرير مسار حياتها وقيام دولة إسرائيل المقدم لصديقة مصرية مسلمة اعتقدت بإخلاص أن مصر كانت بلد أهارونى. ويبدو تقدير أهارونى لمغزى القصة متناقضا إلى حد ما. فمن جانب، أوضحت أن الذكرى «قد تركت بقعة متقرحة فى ذهنى حتى بعد كل هذه المدة». ومن جانب آخر، تشعر أن هذا الأمر قد حدث لإنسانة «بعيدة كل البعد عنى اليوم، حتى أنى أتذكرها فقط من خلال ضمير المفرد الغائب». ونحن نتساءل هنا مَن ـ أو ما هو ـ المحمى من خلال سرد القصة بضمير المفرد الغائب؟ وكيف من الممكن أن تكون ذكرى هذه التجربة قوية بشكل كبير للغاية لدرجة أن الراوية لم يعد فى استطاعتها أن تربط نفسها بها بوصفها الفاعل للأحداث فى السرد الروائى؟

وقد تمت إعادة رواية نفس هذا المشهد وزخرفته فى رواية أهارونى الأولى، التى تحمل اسم «الخروج الثانى»، فى شكل يقدم دلائل من الممكن أن تفسر لماذا تركت هذه التجربة فى سن السادسة أو السابعة مثل هذا الانطباع القوى والدائم[٣٦]. إن «الخروج الثانى» رواية تاريخية تدور أحداثها وسط حركة شبابية صهيونية مصرية من عام ١٩٤٦ حتى هجرة الأبطال إلى إسرائيل. إن الشخصيتين الرئيسيتين، وهما إنبار موصيرى، وهى ابنة قاض ثرى فى التاسعة عشرة من عمرها، وراؤول ليبسكى، وهو أحد الناجين من القَتل الجماعى للشعب اليهودى الأوروبى، والذى لجأ مع عمته إلى مصر بعد أن فقد كل الأعضاء الآخرين فى عائلته، يلتقيان من خلال نشاطات الحركة الشبابية الصهيونية. ينجذب راؤول إلى نظرة إنبار العاطفية والبريئة للعالم. أما إنبار فنظرا لأنها عاشت حياة محمية من أية أشياء غير سارة وذات امتيازات فى مصر، فقد واجهت صعوبة فى فهم نظرة راؤول التهكمية إلى العالم. وقد وقعا فى غرام بعضهما البعض. وقام راؤول بإشراك إنبار فى ذكرياته. وهى بدورها تقرر عند سماعها «التفاصيل الشخصية الفظيعة» لماضى راؤول أنه ينبغى عليها أن تكشف له سرا من طفولتها لكى «يدرك على الأقل أنى أيضا لدىَّ جرح قد ترك أثرا»[٣٧].

وفيما يلي نسخة معادة وموسعة للمشهد الذى ورد في «خطاب إلى قدرية». وفيها يتم وصف شوارع القاهرة بشكل أكثر تفصيلا وقذارة. كما أن الناس يتعرضون لإنبار ويلقبونها ليس فقط بالأجنبية بل كذلك باليهودية. ويكمن أكثر اختلاف لافت للنظر بين النسختين في أن صاحب دكان الحلويات، الذى يتم تعريفه باسم على، شقيق الخادمة محسنة، في نسخة الرواية، قد حاول اغتصاب إنبار، بناء على تحريض والدته، ويفشل فقط بسبب أنه قد قذف المَنِيّ قبل أن يولج قضيبه داخلها. وتروى إنبار فيما بعد أن شقيقها الأكبر، المدعو جابى، قد مارس الجنس مع محسنة في السابق. أكثر من ذلك، طلبت عائلة محسنة من والد إنبار، القاضى، أن يتدخل لصالح والد على ومحسنة عندما تم حبسه بسبب السرقة. وقد رفض والد إنبار ذلك، ونتج عن ذلك أن تم نقل والد على ومحسنة إلى السجن بعد محاكمته حيث توفى هناك. وتصل إنبار إلى نتيجة مفادها أنه «من خلال محاولة اغتصابها، كان على لا ينتقم فقط من أبى وأخى، بل كذلك من كل اليهود»(٣٨).

إن راؤول، اليهودى الأشكينازى، يقدم المنطق والقوة الأخلاقية التى تعزز هذا التفسير لتجربة إنبار. وكما يمكن توقعه من شاب مراهق سمع عن اعتداء على حبيبته، قام راؤول بالتركيز فقط على إنبار كضحية بريئة. لقد قلل من أهمية الجريمة الجنسية التي ارتكبها جابى في إطار يعبر عن مشاعره الطبقية وحقه العرقى، حيث قال فى ذلك: «إن النوم مع الخادمة أمر منتشر، حتى فى أوروبا. ويتم دفع المال لهن بشكل جيد بالمثل!». أكثر من ذلك، يتقبل راؤول محنة إنبار بالمقارنة بنجاته، حيث قال فى ذلك: «وهكذا، فقد نلت حصتك من جحيم هذا العالم بالمثل يا إنبار». ثم أخذ راؤول فى نشر وجهة نظر عالمية شكلها فهمه لتجاربه فى أوروبا التى كانت تقاومها إنبار بوصفها متشائمة للغاية، حيث أقام صلة لا جدال فيها بين اغتصاب إنبار وهويتها اليهودية عندما قال في ذلك: «ألا يتضح لك الآن أنه حاول اغتصابك **في المقام الأول بسبب أنك يهودية** [التوكيد مضاف في الكلمات المكتوبة ببنط أسود]؟»(٣٩).

ونظرا لأن النسخة الثانية من الواقعة موضوعة فى قالب روائى، لا يمكننا ببساطة افتراض أن آدا أهارونى قد نجت بالفعل من محاولة اغتصاب وهى شابة فى مصر، بالرغم من أن ذلك سوف يفسر لماذا ظلت ذكرى التجربة التى قامت بإعادة روايتها لقدرية قوية للغاية، حتى عندما حاولت أن تنأى بنفسها عنها. ومن الممكن أن تكون أهارونى لا تريد أن تعترف علانية بقيام مغتصب بمهاجمتها نظراً لأنه، كما تفسر الرواية، «إذا تم اغتصاب فتاة. . فهى، كضحية، عادةً ما يتم اعتبارها المذنب الرئيسى»[٤٠].

وإذا لم تكن الرواية بالضرورة تشكل نسخة من حقيقة شخصية موضوعة فى قالب روائى، حيث كانت أهارونى مترددة فى الاعتراف بها، فإنها تؤكد حقيقة اجتماعية أوسع نطاقا. لقد قدم راؤول التفسير النهائى والقاطع لتجربة إنبار الشابة، حيث إن فهمه للعالم ومكان اليهود فيه قد تم تشكيله من خلال عذابه فى أوروبا. وفى مقدمة الرواية، أوضحت أهارونى ما يلى: «إن إنبار وراؤول يمثلان جانبين من الشعب اليهودى: اليهود السفارديين الشرقيين من الدول العربية، واليهود الأشكيناز الذين مروا بتجربة الإبادة النازية الجماعية. وهما معا يرمزان إلى الشعب اليهودى الموحد فى إسرائيل»[٤١]. إن هذه الوحدة ممكنة نظرا لأن إنبار لا تعارض صراحة معنى تجربتها الذى قدمه راؤول، رغم أنها ليست بالضرورة تتقبلها بالمثل. لكن وحدة الشعب اليهودى فى إسرائيل تعتمد على تقبل عملية القتل الجماعى بوصفها التجربة الرئيسية للتاريخ اليهودى. ولذلك قامت أهارونى بإضفاء الشرعية على الصوت المميز للطائفة اليهودية المصرية عن طريق تصوير تاريخهم على أنه صورة عاكسة لتجربة الأشكيناز فى أوروبا.

إن هذا التطابق قد تم تعزيزه فى الفصل التالى لإعادة رواية واقعة الاعتداء الجنسى على إنبار. وفى أوائل عام ١٩٤٨، تجمع أعضاء المنظمة الشبابية الصهيونية المنتمية إليها إنبار فى قاعة اجتماعات منظمتهم واكتشفوا أن السلطات المصرية قامت بإغلاقها. (كانت كل المنظمات الصهيونية قد تم حظرها بالفعل فى هذا الوقت).

فكرت إنبار على الفور فى محاكم التفتيش(*) وألمانيا النازية وتوصلت إلى نتيجة مفادها «أننا نُطرد ثانية!»(٤٢). ومرة أخرى، تكون التجارب اليهودية الأوروبية متاحة على الفور لتوضيح مدلول الأحداث فى مصر. كان نشاط الجماعة فى اليوم الذى تجمع أعضاؤها فيه عبارة عن محاضرة عن يهود مصر أعدتها إنبار. وقد عاودوا التجمع لسماعها فى منزل أحد الأعضاء القريب من القاعة، وكان إغلاق قاعة الاجتماعات، الذى تم تصويره بالمقارنة بأسوأ عمليات اضطهاد اليهود فى أوروبا، هو الإطار الذى أحاط بمحاضرة إنبار.

وعندما بدأت المفاوضات المصرية الإسرائيلية، انتهزت آدا أهارونى الفرصة لمعاودة ربط نفسها بمصر من خلال إرسالها «خطابًا إلى قدرية» وقصيدة تحمل اسم «من حيفا إلى القاهرة شبه النائية» من تأليفها إلى جيهان السادات «كى أمد يدا بالسلام إليك وإلى قدرية وإلى نساء مصر اللاتى أتذكرهن بود»(٤٣). إن كتابات أهارونى ونشاطها الثقافى السياسى يعبران عن شعور مرهف يعكس أصولها المصرية بشكل لا يمكن إنكاره، وذلك على حين قامت بشكل ثابت بتصوير تاريخها الشخصى وتاريخ طائفتها من خلال التفسير الصهيونى الأوروبى للتاريخ اليهودى. وقد أعطاها هذا الأمر جماهيرية واسعة نسبيا فى إسرائيل، خاصة بالنسبة لأحد ما يكتب فى المقام الأول بالإنجليزية. وربما كانت الجماهير الأخرى تنظر إلى تركيزها المقصور على الضحايا اليهود، وهو موضوع رئيسى فى أعمالها كما هو الحال فى الثقافة السياسية الإسرائيلية العامة، على أنه عائق أمام السلام والمصالحة.

كانت رواية «الخروج الثانى» موضوعًا لمقال نقدى مطول وعدائى كتبه «على شلش» وظهر فى سبع حلقات فى المجلة الأسبوعية التى تحمل اسم «المجلة»،

(*) محاكم كاثوليكية نشطت فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر فى إسبانيا بهدف اكتشاف الهرطقة ومعاقبة الهراطقة، وقد انصب عملها على المسلمين واليهود المتحولين للمسيحية والمستيرين، وكانت عقوبة من تثبت عليه التهمة هى الإحراق حيا.

وقد تم نشره فيما بعد بوصفه الجزء الأول فى كتاب له يحمل عنوان «اليهود والماسون فى مصر»(٤٤). ويشكل مقال على شلش سردا روائيا مضادا، يقوم فيه على نحو صحيح بتوضيح الكثير من الأخطاء فى سرد أهارونى للتاريخ اليهودى فى مصر. وهو يؤكد على ترحيب مصر المتسامح باليهود، على حين سعى اليهود إلى إقامة علاقات مع رأس المال الأجنبى وتفضيل الجنسية الأجنبية وتخريب مصر عن طريق نشر الصهيونية والشيوعية. إن بعض أخطاء السرد التاريخى لدى شلش تعكس تلك الأخطاء الواردة برواية أهارونى، وسوف يكون أمرا مملا وعديم الفائدة أن نقوم بشرحها بالتفصيل. كما أن الطبيعة المعادية للسامية للضربة الانتقامية الخاطفة التى يوجهها شلش تعلن عن نفسها فى عنوان وفكرة الكتاب؛ حيث يشير إلى اليهود والماسونيين كأقليتين اجتماعيتين تُعتبران، ضمنيا، من غير «المصريين الحقيقيين».

وربما يمكن للمرء أن يستخلص بعض الأمل من حقيقة أن أهارونى وشلش مشتركان فى حوار مباشر من المرجح أنه لم يكن ليحدث قبل معاهدة السلام الإسرائيلية المصرية. إن هذا الحوار مقيد بشدة من خلال إصرار كل مشترك على أن أحد طرفى الصراع فقط لديه شكوى قومية شرعية. وتشير الحدود المؤلمة لهذا الحوار إلى أن المناورات التفاوضية التى عادة ما تسمى بـ «عملية السلام» العربية الإسرائيلية قد تركت الشعور المعقد للضحايا بدون مواجهتها، والتى يجب تخفيفها إذا كان سيتم إقرار سلام دائم.

بنت البلد

تضمنت معاهدة السلام الإسرائيلية المصرية شروطا تقر السفر والصلات السياحية بين البلدين. لم تؤدِّ القيود الأمنية والحد الأكثر من عادى للإجراءات الحكومية المعيقة إلى إثناء فقط معظم المصريين غير الرسميين العاقدين العزم - بل كذلك كل الناس - عن زيارة إسرائيل. كان كل شخص يطلب تأشيرة دخول إلى

إسرائيل يخضع لتحقيق شامل . وبالمقارنة بذلك، نظرت الحكومة الإسرائيلية إلى السياحة على أنها تعبير رمزى ومادى عن السلام . ولقد شجعت الزيارات السياحية إلى مصر، وانتهز مئات الآلاف من الإسرائيليين الفرصة للسفر إلى الدولة الوحيدة المجاورة المفتوحة أمامهم منذ حرب ١٩٤٨ العربية الإسرائيلية . وقد تضمنت أول موجة من السائحين الإسرائيليين الكثير من اليهود المصريين .

وكان من بينهم «أندا هاريل - داجان» (المولودة فى عام ١٩٣٤ باسم أندريه وهبة)، وهى الشقيقة الصغرى لديفيد هاريل (وهبة) . ومثل شقيقها الأكبر، كانت أندريه عضوةً فى «ها - شومر ها - تزائير» . ولكى يستطيع ديفيد الاستمرار فى عمله غير القانونى فى منظمة العاليا الصهيونية السرية بعد عام ١٩٤٨، ولكى تتم إراحته من عبء القلق بشأن أمن وسلامة عائلته، رتبت السلطات الصهيونية أمر إحضار أندريه ووالدتها إلى إسرائيل فى أوائل عام ١٩٤٩ . لقد ذهبوا عن طريق ميناء مرسيليا الفرنسى، حيث قام مبعوث إسرائيلى بتغيير اسم أندريه إلى أندا لأنه شعر بأنه ينبغى عليها أن تحمل اسمًا إسرائيليًا حقيقيًا . وعندما التقيت بها فى عام ١٩٩٣، أشارت «هاريل - داجان» بسخرية إلى أن اسم أندا كان، فى حقيقة الأمر، اسما بولنديا . لقد كانت ممتعضة من نظرة المبعوث إلى اسم أندا على أنه اسم إسرائيلى حقيقى، فى حين كان اسمها الفرنسى المصرى أجنبيا بشكل غير مقبول بالنسبة له[٤٥] . وقد تخلت العائلة بأكملها عن اسم وهبة العربى، وهو اسم مشترك لكل من المسلمين والمسيحيين واليهود فى مصر، لصالح اسم هاريل، وهو الاسم الإسرائيلى الحديث جدا لأحد ألوية البالماح . تم وضع أندا الصغيرة فى برنامج عالياه شبابى فى كيبوتز «ميشمار ها - إيميك»، حيث تخرجت من المدرسة الثانوية . وبعد أداء خدمتها العسكرية، انضمت إلى كيبوتز نيريم . ومنذ عام ١٩٦٥، جعلت مقر إقامتها فى كيبوتز خاتزور .

نشرت «هاريل - داجان» ديوانىْ شعر فى أوائل السبعينيات . وقد وردت الإشارة الصريحة الوحيدة لمصر فى هذه القصائد الأولى فى «أفى هايا» (أبى كان)، وهى

القصيدة الأولى فى ديوانها الأول، كذلك فى «أفراهام هايا» (أبراهام كان)، وهى قصيدة تذكارية لوالدها، الذى توفى فى القاهرة عام ١٩٤٤ . وتقوم فى هذا الشعر بوصف يد والدها على أنها «متسعة كمسجد فى يوم عطلة» (تقصد يوم الجمعة) أو كعربة للنقل «ترقص عليها عذارى لله، الواحد الأحد». وتتذكر الشاعرة نفسها وشقيقيها وهم يسيرون مع والدهم «فى بحر من الدُّمى المصنوعة من السكر» ـ وهى الحلوى المرتبطة بالاحتفال بمولد النبى والتى ذكرتها آدا أهارونى فى حكايتها المرعبة[٤٦] . لقد كافحت «هاريل ـ داجان» من أجل أن تتحدث وتكتب العبرية كأى مواطن إسرائيلى محلى، لذلك قامت بإبعاد نفسها عن تجارب وصور طفولتها بالقاهرة. لكنها شعرت أن ديوانًا مُهدى إلى والدها، إبراهيم وهبة، وهو متحدث بالعربية كابن البلد، وهى بدورها كانت تحدثه بالعربية فى المنزل، ينبغى أن يتضمن إشارة ما إلى وسطه الثقافى[٤٧] .

وبعد غياب واحد وثلاثين عاما، عادت «هاريل ـ داجان» إلى مصر فى عام ١٩٨١ . ومثل آخرين كثيرين انتهزوا الفرصة لمعاودة زيارة مسقط رءوسهم، رتبت أمر ترك مجموعتها المشتركة فى جولة سياحية منظمة كى تفتش عن منزل عائلتها السابق فى حى العباسية بالقاهرة. وقد أدى السلام المصرى الإسرائيلى وإعادة الصلة بمسقط رأسها إلى عودة الإلهام إليها، حيث قامت بتأليف ديوان ذكريات شعرية تحت عنوان «بويما قاهيريت» (قصيدة قاهرية)، يضم بشكل بارز قطَعًا وَصْفيَّة لشوارع القاهرة وذكريات عن جدها ووالدها وصوراً شعرية لزميلة دراَسة وبوابَ منزلها وسائق المينى باص. وقد عاودت قصيدة «أفى هايا» الظهور فى هذا الديوان، حيث أعيد وضعها داخل سياقها بشكل ثرى من خلال قصائد وصور فوتوغرافية للقاهرة . إن ديوان «بويما قاهيريت» يستعمل أسلوبًا بسيطًا وحتى ساذجًا بشكل مُلطف لتهيئة بيئة متواضعة يتم فيها استحضار ذكريات الطفولة البريئة بشكل حميم. لكن القصائد كذلك تقوض توقعات القارئ من خلال لغتها وصورها وتداعياتها غير المتوقعة.

لقد اكتشفت «هاريل ـ داجان» أنها ما زالت تتحدث العربية المصرية العامية

بشكل جيد بما فيه الكفاية حتى إنه يمكن اعتبارها بنت البلد من جانب من تحدثت إليهم. وهى تحتضن هذه الهوية بفخر فى الأبيات الأخيرة من قصيدتها «جمعة سائق المينى باص» الذى قام بإعطائها ثلاثة عقود من زهور الياسمين و«تمتم: الله أكبر.. أنت بنت البلد.. أنت بنت بلدنا».

لقد أكدت الشاعرة بلا غموض على هويتها المصرية من خلال كتابة كل من اسميها - «أندا هاريل - داجان» و«أندريه وهبة» - بالعربية على الصفحة اليسرى المقابلة لصفحة غلاف ديوان «بويما قاهيريت». لكن، نظرا لأنها لم تتعلم كيفية قراءة وكتابة العربية بشكل جيد، كما كان يفعل شقيقها وشقيقتها الكبريان، فقد قام عضو آخر بالكيبوتز بكتابة الخط العربى. وبالنسبة للإسرائيليين الذين لا يقرءون العربية، فقد كتبت اسمها الفرنسى المصرى بحروف لاتينية على صفحة الغلاف.

لم تمكن الرحلة إلى مصر «هاريل - داجان» فقط من استعادة عناصر من هويتها السابقة؛ بل سمحت لها كذلك بالتعبير عن صوت شعرى جديد كان مكبوتا أثناء سنوات بنائها لحياة جديدة فى إسرائيل، وقد قالت فى ذلك: «لم يكن باستطاعتى نشر هذه القصائد حتى يتم إقرار السلام وأتمكن من العودة والتحقق مما إذا كانت الأشياء بنفس الشكل الذى تذكرتها به أم لا»(٤٨). وبالمقارنة بقصائدها الأولى، التى سعت جاهدة فيها لمحاكاة أسلوب الصابرا (وهم اليهود المولودون بإسرائيل)، فإن لغة «بويما قاهيريت» هى لغة هجينة، يتم فيه العمل بوعى على خلط عناصر عبرية ومصرية. وبالطبع فإن كلمة «بويما» ليست كلمة عبرية خالصة، بل هى قالب عبرى للكلمة الإنجليزية. ويشير استعمالها فى عنوان الديوان (بدلا من الكلمة الأكثر اعتيادا وهى شير أو شيراه) إلى المزيج الثقافى الشرقى الذى يتم تضخيمه من خلال التعبيرات العربية العامية التى تتخلل العديد من القصائد.

إن قصيدة «شارع الضاهر» (وهو شارع فى حى «الظاهر» - وبالعامية «الضاهر» -

فى القاهرة) تعود بالذكرى إلى شارع يقع فى قلب حى الطبقة الوسطى اليهودية، كما ترحب بالسلام المصرى الإسرائيلى من خلال المزج بين كلمات رؤية تخليصية(*) للنبى عاموس(**) وعبارة عربية وإشارة ضمنية إلى أغنية شعبية إسرائيلية، حيث تتحول شجرة الرمان المذكورة بها إلى شجرة جوافة بالقاهرة(٤٩).

وفيما يلى مقطع من هذه القصيدة:

انظروا، الأيام قادمة.

أيام صافية.

أيام عاقلة.

انظروا، نساء ذات وجوه مغطاة.

ينطقون بمناشدة للرب.

إن شاء الله [وردت هذه العبارة بنصها العربى فى القصيدة].

فى شارع الضاهر.

فى ساحة المعبد.

تنشر شجرة الجوافة أريجها.

إن اثنتين من القصائد - هما «سعيد البواب» و«جيهانتاب عبد الله» - تعودان بالذاكرة إلى واقعة عنف الجماهير الطائشة ضد اليهود (ربما أثناء المظاهرات المعادية للصهيونية التى اندلعت فى ٢ نوفمبر ١٩٤٥، لكن الإشارة إلى هذا الأمر غير محددة). على أية حال، هذه الصورة - التى يمكن التنبؤ بها من خلال أسلوب الخطاب الصهيونى - تبدو معقدة نظرا لأن موضوع كلتا القصيدتين يتعلق بأفراد مصريين مسلمين ارتبطت بهم الشاعرة من خلال علاقة شخصية وعاطفية عميقة. لقد قام سعيد بحملها على كتفيه لينقذها من الحشد الذى كان يهتف

(*) نسبة إلى المسيح المُخَلِّص المنتظر وصوله آخر الزمان لتخليص العالم وتغييره بشكل جوهرى.

(**) هو أحد أنبياء بنى إسرائيل، وله سفر يحمل اسمه فى التوراة يتكون معظمه من نبوءات بالعقاب الإلهى، مع جزء صغير عن التفاؤل والخلاص فى النهاية.

«ندبح اليهود» وهم يتمتمون باسم الله. وتنتهى القصيدة ببيان توحدها التام مع القاهرة وناسها. إن الجملة المهدئة «لا تخافى» (آل تيرا) («لا تخافى» بالنسبة للشاعرة، حيث إنها موجهة لها) منقولة فى لغة توراتية، بنفس الكلمات التى طمأن بها الرب الأنبياء إبراهيم وإسحاق ويعقوب[٥٠]. وفيما يلى المقطع الذى يوضح ذلك:

فى مصر ـ القاهرة مدينتى [وردت كلمة مصر بشكلها العربى فى القصيدة].

لا تخافى عندما تكون الأمور سوداء كالليل.

سعيد البواب شقيقى.

وعلى نحو مشابه، تتوحد الشاعرة مع «جيهانتاب عبد الله»، وهى زميلة دراسة مسلمة قامت بتطييب خاطرها عندما تم احتجاز اليهود وكانت الحشود تهتف «ليخرج الصهاينة» و«لنذبح اليهود». وفيما يلى مقطع من القصيدة:

جيهانتاب عبد الله.

كلا، لم أنسَها.

فتاة خجولة.

أجل، كانت تجلس بجوارى فى المدرسة الفرنسية بالقاهرة. [كتبت الشاعرة اسم المدرسة بالفرنسية، وهو: الليسيه فرانسيه دو كير].

إن وجهها هو وجهى.

إن ضحكتها هى ضحكتى.

شقيقتى؛

جيهانتاب عبد الله.

يا أختى يا قلبى [وردت هذه العبارات بشكلها العربى فى القصيدة].

جيهانتاب نفرتيتى.

لقد أدت نشأة «أندا هاريل ـ داجان» فى «ها ـ شومر ها ـ تزائير» وإقامتها بكيبوتز ينتسب إلى اتحاد «ها ـ كيبوتز ها ـ ارتزى» التابع للمابام إلى وضعها من الناحية السياسية فى المعسكر الذى رحب بحماس بالسلام مع مصر. ومع ذلك، فقد شعرت أن قصائدها عن مصر لم يتم استقبالها بشكل جيد فى «ها ـ كيبوتز ها ـ ارتزى». وقد أصيبت بخيبة أمل نظرا لأن تجاوب الجمهور مع «بويما قاهيريت» كان أكبر فى خارج حركة الكيبوتز عنه بين هؤلاء الذين اعتبرتهم أقرب الناس إليها. كانت دار النشر التابعة لـ«ها ـ كيبوتز ها ـ ارتزى»، والتى تحمل اسم «سيفريات ها ـ بوآليم»، وهى عادة الناشر المفضل لأعضاء الكيبوتزات المنتسبة، غير مهتمة بنشر «بويما قاهيريت»، رغم أنها قامت فى السابق بنشر الكتاب الأول لـ«هاريل ـ داجان». وقد شعرت هى بدورها أن المشكلة لا تكمن فى أن الكتاب كان عن مصر، لكن فى أن أسلوبه كان غريبًا على إدراك الصابرا الأدبى الضيق الخاص بجيل الكُتاب المولودين بالكيبوتز، والذين كانوا يحتلون مقاعد القيادة فى منظمة الكُتاب التابعة لـ«ها ـ كيبوتز ها ـ ارتزى»[٥١]. لقد قامت «سيفريات ها ـ بوآليم» بالفعل بنشر المذكرات المصرية الخاصة بعضوة أخرى فى كيبوتز خاتزور، ونعنى بذلك «راحيل ماكابى» وكتابها الذى يحمل اسم «ميتسرايم شيلى». لذا فمن الواضح أن الكتابة عن مصر لم تكن عائقا؛ فالسؤال كان كيف تكتب عن مصر ويمكن أن تحظى بالنشر من خلال دار نشر لديها وعى ذاتى عال بمهمتها العقائدية.

لقد كانت «أندا هاريل ـ داجان» مسرورة لتقديم نفسها على أنها بنت البلد بالنسبة للقاهرة وللاحتفال بذلك العنصر المكبوت طويلا فى هويتها من خلال نشر «بويما قاهيريت». إن بناء هوية هجينة ذات وعى ذاتى يمكن أن يترك نقائص وثغرات نظرا لأن العناصر المتباينة لا يمكن أن تتطابق بعضها مع بعض كألواح الخشب التى يتم تركيبها جنبا إلى جنب فى أرضية غرفة. ومن هنا، لم تكن بعض العبارات العربية فى «بويما قاهيريت» صحيحة تماما؛ كما أن استعمال

الجيم المعطشة فى أسماء مثل «جمعة» و«جيهانتاب» بدلا من الجيم العادية ليست كانت تبذل جهدا قويا عبر سنوات التثقيف بالعبرية كى تستعيد الأصوات العربية الخاصة بطفولتها. وربما قامت متعمدة بتحويل لهجتها العربية القاهرية إلى اللهجة الفلسطينية، حيث إنها سوف تكون أكثر سهولة فى التعرف عليها من جانب القراء الإسرائيليين.

حارة اليهود: حى يهودى عربى

لم يكن مثل ذلك المجهود ضروريا بالنسبة لـ «موريس شماس»، وهو قرّاء يتحدث العربية من مواليد عام ١٩٣٠ بحارة اليهود بالقاهرة. كان شماس يكتب بانتظام فى الصحيفة اليهودية الأسبوعية «الشمس» والصحيفة نصف الشهرية «الكليم»، عمّا كان يحدث فى المسارح العربية بالقاهرة قبل أن يهاجر إلى إسرائيل فى عام ١٩٥١. إنه الآن مقيم فى القدس، ولا يشترك بشكل كامل فى نشاطات الطائفة القرائية. ومع ذلك، فقد ظل مرتبطا بشكل نشط بالثقافة العربية طوال حياته فى إسرائيل من خلال العمل لحساب القسم العربى بهيئة الإذاعة الإسرائيلية، وذلك بكتابة المسرحيات وإنتاج البرامج. وفى النهاية أصبح مخرج البرامج الموسيقية.

واحتفالا بتوقيع معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية، قام شماس بنشر كتابه الأول، الذى يحمل اسم «الشيخ شابتاى وحكايات من حارة اليهود»، وهو مجموعة من القصص القصيرة العربية التى تصور ذكرياته عن الحياة فى حارة اليهود. وقد نظر شماس إلى معاهدة السلام بوصفها أمرا يفرض عليه التزاما بتقديم هذه الذكريات عن اليهود الذين «أقاموا بين الشعب المصرى، كجزء من ذلك الشعب العتيق». وبالنسبة لشماس، فإن يهود حارة اليهود كانوا مصريين أصلاء،

(*) أى لا ينطقها القاهريون بهذا الشكل. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ما يقوله الكاتب لا ينطبق على اسم جيهانتاب، حيث يتم نطقه بجيم معطشة!

«نُسَخًا كربونية من ابن البلد». وبعد مغادرته مصر، حافظ على ذكرياته عن طفولته في حارة اليهود «مثل نفحة عطر صافى»(٥٢).

ويقصد شماس من خلال تصويره لحارة اليهود أن ينطبق كلامه على كل من الربانيين والقرائين نظرا لأنه لا يذكر قط وجود طائفتين أو يحدد ما إذا كان أى من شخصياته ينتمى إلى إحداهما أو الأخرى. ويعتبر هذا الأمر متوافقا مع اعتقاده الحالى بأنه ينبغى على القرائين ألا يؤكدوا على هويتهم المميزة فى إسرائيل لأن ذلك سوف يفصلهم عن اليهود الآخرين(٥٣). إن معظم الشخصيات فى قصصه من اليهود، كما أنهم يحملون أسماء يهودية مميزة. وهناك إشارات عَرَضِيَّة للعادات اليهودية مثل «الصَّداق» (بدلا من «المهر» الخاص بالمسلمين) و«طعَام كوشر» واحتفال «بار ميتسفاه». وفيما عدا ذلك، لا يوجد مبرر يوضح لماذا لم تكن معظم القصص عن مسلمين أو مسيحيين فى أى حى شعبى قاهرى؟!

وبالمقارنة بكل من «آدا أهارونى» و«أندا هاريل - داجان»، يقوم «شماس» برواية الذكريات الإيجابية فقط عن العلاقة بين اليهود والمسلمين. إن «العم محمود» يروى قصة رجل مسلم فقير أقام فى حارة اليهود فى سعادة وود لسنوات عديدة دون أية صعوبات. وبعد أن أصبح «جزءاً لا يتجزأ من واقعها الإنسانى والاجتماعى»، اختفى فجأة من الحى(٥٤). وقد عاد بعد مرور بعض الوقت كى يقدم ابنه، الذى تخرج حديثا من كلية الطب بجامعة لندن، إلى «الناس الطيبين الذين قضيت بينهم إحدى أسعد فترات حياتى»(٥٥). وقد قام الطبيب الشاب حينئذ بفتح عيادة فى الحارة.

وفى «مقهى لانسيانو»، تجمع الزبائن حول الصحفى «ألبرت مزراحى»، يناقشون صحة إشاعة تقول بأن «ليلى مراد» قد اعتنقت الإسلام (انظر الفصل الثالث). أصبح بعض الزبائن غاضبين عندما علموا أن الإشاعة صحيحة. وكان أكثرهم انزعاجا لانسيانو، صاحب المقهى، وقام بغلق المذياع عندما أعلن المذيع عن تقديم أغنية لليلى مراد، كما أمر بإزالة صورتها من على حائط المقهى، فى حين أنه

لم يُصَب آخرون بقلق من جراء هذا الأمر. فبالنسبة لسعدية، كان أمرا بسيطا حيث قالت له: «أنا لا أفهم هذه المسألة. لماذا أنت غاضب؟ هل هي إحدى قريباتك؟ شقيقتك؟ أحد ما وقع في الحب ويريد أن يتزوج ممن يحبه؟ ما الخطأ في ذلك؟»(٥٦). ويظل الجدال غير محسوم. وفي الصباح التالي كان الحي يضج بقصة مفادها أن «ليلى مراد» قامت سرا بزيارة معبد «موسى بن ميمون» في الحارة في منتصف الليل وطلبت من خادم المعبد أن يصلي لروح والدها «زكي مراد». وقد شعر كل واحد بالارتياح من جراء سماع ذلك. وفي المقهى، اختار لانسيانو تسجيلا لليلى مراد لإسماعه لزبائن المقهى، كما أمر بإعادة وضع صورتها على الحائط. ونظرا لقيامها بتكريم والدها بشكل ملائم، استعادت ليلى مراد احترام يهود الحارة. ولم يعد انتماؤها الديني الرسمي يشكل عائقا أمام قبول الطائفة اليهودية لها، بالضبط مثلما لم تُعِقْ أصولها اليهودية من شعبيتها لدى الجماهير المصرية الأوسع نطاقا.

التراث الغامض للثقافة الشرقية

في الفصل الثاني، قمت بتقديم «جاكلين كاهانوف» وكتابها ذي المقالات الذي يحمل اسم «مي-ميزراح شيميش» (من الشرق-أرض الشمس)، وحاولت أن أثبت أنها توصي بتجانس ثقافي شرقي مبدع يجمع بين الأفكار التقدمية لأوروبا ما بعد عصر التنوير والحضارة الرفيعة لمصر. لقد كانت «كاهانوف» شرقية من ناحية تكوينها الثقافي والاجتماعي، كما كان الحال بالنسبة للكثير من المزراحيم. لكن كل الأطراف في الحركة الصهيونية رفضت بعنف الجوانب الشرقية كعنصر في الثقافة العبرية الحديثة التي سعت لخلقها. إن ثقافة الصابرا قد استوعبت الكثير من المؤثرات المادية من بيئتها الشرق أوسطية-من طعام وموسيقى ورقص ولغة وعناصر معمارية وما شابه ذلك. لكن مؤيديها المهيمنين أصروا بشدة على أن العرب ليس لديهم ما يقدمونه من أفكار أو ممارسات اجتماعية جديرة بالاهتمام (ربما باستثناء عادات كرم الضيافة الخاصة بهم).

لقد تم نشر «مى ـ ميزراح شيميش» بعد زيارة «أنور السادات» للقدس وبداية مفاوضات السلام المصرية الإسرائيلية، ويعتبر هذا الكتاب جزءًا أساسيًا من الحركة الأدبية المؤكدة للهوية اليهودية المصرية فى إسرائيل والتى قمت بوصفها. لكن قلة قليلة من القراء والنقاد الأدبيين استطاعوا القبول بتصويره الإيجابى للجوانب الشرقية. كان كتاب «يتزاك جورميزانو ـ جورين» الذى يحمل عنوان «كاييتز ألكساندرونى» (صيف سكندرى)، والذى تمت مناقشته بالمثل فى الفصل الثانى، جزءًا من هذه الحركة الأدبية كذلك. ولقد رفض معظم النقاد الأدبيين بالمثل تمسكه بالانتماء إلى «الجوانب الثقافية لإقليم البحر المتوسط». كانت هذه الأعمال أول جهود أدبية كبرى تقدم رؤية جديدة وأكثر إيجابية لمصر إلى جمهور إسرائيلى من خلال الفرصة التى خلقتها مفاوضات السلام. لكن معظم الإسرائيليين لم يتمكنوا بعد من التفكير بجدية فى الدعوة الواضحة التى قدمها هؤلاء الكُتاب لإعادة النظر فى التوجه الثقافى. لقد كان هؤلاء الكُتاب مصريو المولد يكتبون عن ـ ومن خلال ـ ذكرياتهم. وقد استطاع معظم النقاد بسهولة إهمال أحاسيسهم بوصفها حنينًا ذا نظرة رجعية إلى ماضٍ قضوه فى المنفى، وهو أمر سعت الصهيونية إلى إنكاره وتجاوزه.

وبعد عقدين من الزمن تقريبا، قامت «رونيت ماتالون»، وهى ابنة مولودة فى إسرائيل لوالدين يهوديين مصريين، بشكل مفاجئ بإعادة تعزيز الجوانب الشرقية فى قصة متشابكة مملوءة بالأعمال البطولية من تأليفها عن ماضى أفراد عائلة يهودية فى مصر وحياتهم المعاد تكوينها بشكل غير تام فى كل من الكاميرون وإسرائيل ونيويورك. وقد حملت هذه القصة عنوان «زه عيم ها ـ بانيم إيلينو» (الواحد الذى يواجهنا)(٥٧). وقد قامت «ماتالون» بنسخ حَرْفى لمقالين من أكثر مقالات «كاهانوف» تميزا، وهما يحملان عنوانى «طفولة فى مصر» و«أوروبا من على بُعد» (ويتضمنان القطع التى اقتبستها فى الفصل الثانى)، واستعملتهما كفصلين فى روايتها. لقد كان هذا الاستحضار الإيضاحى للنص الخاص بكاهانوف فعالا من الناحيتين الجمالية والسياسية نظرا لأنه فى السنوات التى أعقبت صدور «مى ـ

ميزراح شيميش» اكتسبت أعمال «كاهانوف» وسمعتها منزلة رفيعة بين المثقفين المزراحي وآخرين يبحثون عن طرق لإدماج إسرائيل فى موقعها الشرق أوسطى. ويُعد نشر كتاب «مى ـ ميزراح شيميش» علامة على تدشين حركة ثقافية مزراحية واسعة قامت بزيادة آثار توكيد الوجود اليهودى المصرى فى إسرائيل[٥٨]. لقد استفادت رواية «زه عيم ها ـ بانيم إيلينو»، وهى رواية مركبة وذات أصالة إبداعية إلى درجة كبيرة ومنشغلة كليا بالجوانب الشرقية، من هذه التغيرات فى الإحساس الثقافى، كما لاقت مديحا هائلا من جانب النقاد فى الصحافة اليومية، وكذلك الباحثين الأدبيين[٥٩].

إن كل فصل فى الرواية مبنى على صورة فوتوغرافية تمهيدية من ألبوم (سجل) صور عائلة الراوية. وبعض هذه الصور مأخوذ من ألبوم عائلة ماتالون الحقيقية؛ وبعضها لقطات عشوائية تم أخذها خارج مصر وقامت «ماتالون» بوضع عناوين روائية لها تجعلها تبدو كما لو كانت ملتقطة داخل مصر؛ كما أن بعض الصور «مفقودة». ولذلك فإن «زه عيم ها ـ بانيم إيلينو» تعتبر إلى حد بعيد أكثر من مجرد رواية تعتمد بشكل كبير على عناصر من السيرة الذاتية للمؤلفة. وتدرك ماتالون أنها لا تستطيع نسخ صورة كاملة وموضوعية من الناحية التاريخية لحياة عائلتها فى مصر وما بعد ذلك. وقد قامت بدمج عيوب وتناقضات فى أسلوب روائى لا يسير فى خط مستقيم، حيث أعادت الربط بشكل مؤثر بين شظايا المسيرة الحياتية لأفراد وعلاقات عائلية ومواقف اجتماعية، مستحضرة مذاق الثقافة الشرقية من خلال التوزيع السخى لعبارات بالفرنسية والعربية وأحيانا بالإنجليزية بين ثنايا نصها العبرى المصقول والمنقح بشكل بديع. إن أعضاء العائلة لديهم آراء خاصة ومختلفة بشكل واسع حيال مصر، حيث تقوم ماتالون بعرضها بتقمص عاطفى دون أن تقرها تماما. وهى تتجنب إغراء ترسيخ تصور شامل ونهائى للحياة اليهودية فى مصر، تاركة المجال مفتوحًا أمام الكثير من أشكال طرق الفهم الممكنة، والتى تكوّنها كل من الخصوصيات المزاجية الشخصية والاستجابات الفردية لحوادث التاريخ وأهواء الذاكرة الإنسانية.

تبدأ الرواية بالراوية، وهى فتاة فى السابعة عشرة من عمرها تدعى «إستير»، والتى انتهت منذ فترة وجيزة من دراستها بالصف الحادى عشر فى إسرائيل، وهى تهبط فى ميناء دوالا فى الكاميرون (دولة في غرب إفريقيا إلى الشرق من نيجيريا)، حيث يمتلك عمها «جاكو شيكوريل» أسطول صيد. لقد أقام «جاكو» وزوجته، المدعوة «مارى-أنجى»، فى برازافيل (عاصمة الكونغو، وهى دولة تقع عند خط الاستواء فى غرب إفريقيا الوسطى) والجابون (دولة فى غرب إفريقيا الوسطى مطلة على المحيط الأطلنطى) ودوالا منذ مغادرتهما القاهرة فى الخمسينيات. أخذت «إستر» تقول متأملة حالها: «إنهم يرسلوننى إلى هناك، إلى إفريقيا، إلى عمى الرائع، لعله يستطيع تهذيب عقلى قليلا»[٦٠]. كان والدا «إستر» مولودين بمصر ومقيمين بإسرائيل، وهكذا قاما بعكس النمط المألوف للعائلات اليهودية الأمريكية من الطبقة الوسطى، والتى كانت ترسل أبناءها وبناتها المراهقين فى رحلات إلى إسرائيل كى يضمنوا هوياتهم اليهودية وارتباطهم بالدولة اليهودية. وتتكشف معظم أحداث الثلث الأول من الرواية فى دوالا، معطية القارئ إحساسًا بالشتات-من خلال منظور يرتكز على تاريخ عائلة إستر، رغم حقيقة أن معظم أفراد العائلة مقيمون فى إسرائيل.

وبالرغم من أن العلاقات الاقتصادية والاجتماعية فى دوالا ما بعد الاستعمار تُذكر باستمرار بحياة عائلة إستر فى القاهرة، فهى لا تستطيع أن «تعود» إلى مصر. إن ماتالون متأكدة تماما من أن العالم الاستعمارى الذى كانت توجد فيه الحياة اليهودية المصرية قد انتهى ولا يمكن أن يعود. لقد أدمج العم شيكوريل فى نفسه المراتب التسلسلية العنصرية للنظام الاستعمارى وأخذ يعيش حياة امتيازات ما بعد الاستعمار التى خففت من خلال اهتمامه الأبوى بعماله الأفارقة واحترام صادق لكرامتهم الإنسانية. لكنه هو ذاته ليس أوروبيا تماما، لذا يستاء من أوروبا ويخشاها ويختار الإقامة بإفريقيا؛ «فقد عثر من خلال هذا الاختيار على خط لولبى ذى استمرارية لذاته وعالمه يفتقر إلى مكان حقيقى يخُص هوية قومية، ولكنه يحتوى على مساحات شاسعة مفتوحة لتغذية أية شرارة لمحاولة إنسانية فردية يمكن

تخيلها»[٦١] . وقد تكشفت أخطار هذا العالم عندما تم طعن العم شيكوريل على يد أحد عماله قرب نهاية الكتاب . ولكنه لا يفكر فى ترك المكان، ومن الواضح أنه سيتعافى بدون وجود ضرر دائم وسيظل فى دوالا .

ومثل جد إستر من ناحية والدتها، كان العم شيكوريل يرفض الصهيونية بحدة بوصفها مدمرة لروح العائلة . وعن طريق إرشاد هذه الروح له، احتفظ بروابط قوية مع أفراد عائلته فى إسرائيل، ومن بينهم شقيقته «اينيس» وزوجها «روبرت» ـ و هما والدا «إستر» . لكنه و«ماري ـ أنجى» قاما بزيارة إسرائيل مرة واحدة فقط لمدة ثمانٍ وأربعين ساعة فى أواخر الخمسينيات .

قام أكبر أعمام «إستر»، المدعو «مويس»، بتقديم الصهيونية إلى العائلة : «ها ـ شومر ها ـ تزائير والحركة ومارسيل نينيو وكل ذلك»، كما تشير «إستر» إلى ذلك بلا مبالاة[٦٢] . كانت «نينيو» عضوةً فى، أو على صلة بـ «ها ـ شومر ها ـ تزائير» قبل أن تصبح جاسوسة لإسرائيل . إن تذكُّر هذه العلاقة أثناء سرد التزامات مويس الصهيونية للمرة الأولى يثير صور عدم الكفاءة والفضيحة والخيانة المرتبطة بعملية سوزانا وفضيحة لافون . ومثل الكثير من الشباب اليهود المنتمين للوسط الذى قامت «جاكلين كاهانوف» بوصفه فى مقالاتها المتضمنة فى الرواية، اعتقد «مويس» أن «الخيارات المتاحة لنا واضحة جدا . . إما أن تكون صهيونيًا أو شيوعيًا»[٦٣] . وقد اختار الصهيونية وغادر مصر متوجها إلى إسرائيل فى أواخر الأربعينيات كى ينضم إلى كيبوتز .

فيما عدا «العم شيكوريل» وجد «إستر»، الذى توفى فى مصر، انضمت بقية العائلة إلى «مويس» بعد بضعة أعوام . كان «مويس» و«اينيس» فقط هما اللذان حاولا التكيف مع المجتمع الإسرائيلى، لكن فى الحقيقة لم يحالفهما النجاح . وحتى الجدة «فورتونا» سعت إلى إلحاق «إستر» بمدرسة كاثوليكية داخلية في يافا كي تتلقى تعليما صحيحا، لكن «اينيس» رفضت رفضا قاطعا . وقد غمغمت «فورتونا» قائلة فى ذلك : «اينيس الحقيقية، لقد تركتها فى مصر»[٦٤] . إنها تتوق إلى رقة الثقافتين العربية والفرنسية فى مصر وتحتقر الحياة فى كل من إسرائيل ودوالا .

كان أصغر أعمام «إستر»، المدعو «إدوارد»، قد نشأ في الكيبوتز الذى أقام به «مويس»، لكنه ترك إسرائيل ليبحث عن النجاح والثروة عند شقيقه الأكبر في إفريقيا. يقوم «إدوارد» بضرب العمال الأفارقة الذين أوكل «جاكو» إليه مهمة الإشراف عليهم. إن نشأة «إدوارد» الإسرائيلية قد علمته عنصرية فظة للغاية، حتى إن «جاكو» لا يستطيع أن يتحمَّلها. يعود «إدوارد» إلى إسرائيل ويصبح رئيس وحدة تحقيقات مصلحة الأمن العام في قطاع غزة. وفى النهاية، يصبح «عربيا تماما»، حيث يتحدث العربية تقريبا بشكل حصرى، وينتقد «مويس» و«اينيس» لاندماجهما في الثقافة الأشكينازية ولآرائهما المعتدلة حيال العرب الفلسطينيين (وهو موقف سياسى يرتبط عادة بالأشكيناز). إن «مويس» لا يفهم من أين أتى «إدوارد» بتبنيه للثقافة العربية. وهو يتساءل قائلا: «أين رأى هذه الأشياء في أرض الوطن، كل هذه الأشياء التى يبالغ في الحديث عنها؟»، وتجيبه «اينيس» قائلة: «ربما كانت موجودة ولم نكن نعرفها». «ربما لم نكن نراها»(٦٥).

وفى الستينيات، طلب «مويس» من الكيبوتز السماح له بدراسة الرسم. وقد قوبل طلبه بالرفض، مما جعل «مويس» يغادر الكيبوتز على نحو مفاجئ، حيث شعر بالتمييز ضده بسبب أصوله المزراحية. ولم يَتَخَلَّ «مويس» عن التزامه الصهيونى، حيث قرر أن يحتفظ بـ«ما هو جيد فيه فقط».

أخذ والد «إستر»، المدعو «روبرت»، يسخر من «مويس» قائلا: «أصدقاؤك المستنيرون هناك في الكيبوتز، العنصريون التعساء الذين يقيمون على أرض عربية، هل هم أخيار أم أشرار؟»(٦٦). إن «روبرت» يؤيد القومية العربية ومُعجب بـ«جمال عبد الناصر». وقد أصابته صدمة عاطفية عنيفة من جراء هزيمة مصر في حرب الأيام الستة، مما جعله يقول معلنا بشكل تنبؤى في ذلك: «ما الذى فزنا به؟ إنكم سوف تلتهمون هذا الانتصار حتى يخرج من أنوفكم»(٦٧). إن المجىء إلى إسرائيل، والتى هى في رأيه «قطعة أرض لا تساوى بصقة»، كان كابوسا بالنسبة لروبرت(٦٨). ولذا يقوم بتحويل غضبه من معاملة المزراحيم في إسرائيل إلى فاعلية سياسية ويُرشح نفسه لمقعد في مجلس المدينة، مثيرا قضايا «التمييز ضد السفارديم»

و«الكذبة الدائمة بشأن أمن الدولة» و«كراهية الطبقة الحاكمة للشرق»[٦٩]. وقد انتهى الأمر بخسارته الانتخابات أمام مرشح الماباى بفارق صوتين فقط، مما جعله يصاب بالإحباط والاكتئاب، ويترك منزله وعائلته. إن «روبرت» شخصية غير مستقرة عاطفيا، كما أن التزاماته السياسية غير المعقولة (بالنسبة ليهودى مقيم فى إسرائيل) تضمن أن القراء لن ينظروا إلى ما يعبّر عنه بوصفه رأيًا قاطعًا. لكن هذا الأمر يمكن «متالون» من التعبير، من خلال «روبرت»، عن نقد جوهرى للمجتمع الإسرائيلى بوضوح نادر.

كانت «نادين» شقيقة «روبرت» مقيمة بنيويورك. وقد ذهب هو و«إستر» إلى هناك للبحث عنها عندما أصبحت مريضة بمرض عصبى واختفت. وقاما باستخدام محقق خاص، يدعى «أرماندو»، حيث سأل «روبرت» عن آخر مرة رأى فيها «نادين». وعندما سمع المحقق أن ذلك كان منذ واحد وأربعين عاما، استنتج بشكل خاطئ أن «روبرت» كان أحد الناجين من الإبادة النازية الجماعية. وحاول «روبرت» أن يوضح له الأمر بإنجليزية متكسرة قائلا: «لا إبادة نازية جماعية، لا معسكر، يا سيد أرماندو، أتفهم؟ مصر، هل تعرف مصر؟ حياة طيبة، ناس طيبون، بلد طيب، لا إبادة نازية جماعية»[٧٠].

قامت ابنة «نادين»، المدعوة «سوزيت» (زوزا)، والتى كانت متأمركة وسطحية طبقا للفكرة الشائعة عن الأمريكيين، بالحضور إلى إسرائيل لإجراء حوار مع «اينيس» من أجل كتاب تعمل على تأليفه عن جذورها وتَفَرُّق العائلة وانهيار العالم الاستعمارى. كان لدى «اينيس» قصة بسيطة موجزة، حيث قالت فى ذلك: «يمكننى فقط القول بأننا كنا سعداء جدا. لقد كنا جميعا سعداء جدا فى مصر، أكثر سعادة من هنا. كنا نأكل كثيرا ونلعب ونقوم بتصرفات حمقاء ونضحك على أى حماقة يا زوزا مثل الأطفال. ذلك ما أستطيع أن أخبرك به عن حياتنا»[٧١].

وقد حاولت سوزيت أن تستخلص منها معلومات أكثر، فقامت بتوجيه السؤال التالى لها: «هل أنت حزينة لأنك غادرت مصر يا طنط؟» (طنط: كلمة فرنسية معناها عمة أو خالة).

وأجابت «اينيس» قائلة : «لست حزينة» . واستطردت قائلة : «أتشوق إليها ، أموت من الشوق إليها ، لست حزينة . إن حياتنا هناك انتهت يا زوزا» .

واحتجت سوزيت قائلة : «لكن جذورك هناك يا طنط» .

وتنهى «اينيس» الحوار قائلة : «الإنسان ليس بحاجة إلى جذور ، إنه بحاجة إلى بيت»(٧٢) .

إن «اينيس» تقدم تبريرا محدودا لوجود إسرائيل ، وهو أنها ليست إحياء لوطن قومي يهودى قديم أو موقع لخلق اليهودى الجديد ، بل مأوى ضرورى حينما لم يعد بالإمكان أن يستمروا فى حياتهم بمصر . إن هذه النظرة الشرقية العملية تتجنب الفكر التجريدى العقائدى . وبالفعل ، لا أحد فى عائلة «إستر» يقدم حلا متماسكًا عقائديا لحالته أو حالتها . إن هَجْر «مويس» للكيبوتز يعبر عن خيبة أمله فى المثالية الصهيونية المرتبطة بشبابه ، رغم أنه لم يتبرأ منها . و«العم شيكوريل» ثرى ويشعر بارتياح فى دوالا ، لكنه يعلم أنه لا «ينتمى» إلى ذلك المكان . و«اينيس» آمنة جسديا فى إسرائيل ، لكنها تحولت إلى إنسانة فقيرة وعلى هامش المجتمع . و«روبرت» تعيش بشكل غير سعيد للغاية ومنزعج نفسيا ، و«إدوارد» يعيش حياة مصابة بانفصام الشخصية ، حيث يحتضن الثقافة العربية ، على حين يعمل فى الجهاز القمعى للاحتلال الإسرائيلى فى قطاع غزة . و«نادين» إما مشردة أو طارت فى الفضاء من مقطع الطريق السادس والشارع التاسع والخمسين فى نيويورك (لكنها تظهر فى الفصل التالى حية وبصحة جيدة) . أما «سوزيت» فهى ضعيفة وأنانية وغير مدركة لفقر زوجة خالها اينيس . وعندما رحلت «إستر» لكى تفهم تاريخ عائلتها ، استنتجت فقط أنها مثل والدها ، مهما يكن الأمر . ولا عجب فى أنها وصلت إلى دوالا فى حالة من التشوش .

فكرة ما بعد الصهيونية

لقد تم نشر «زه عيم ها ـ بانيم إيلينو» بعد توقيع إعلان المبادئ الإسرائيلى الفلسطينى فى عام ١٩٩٣ ، والذى نظرت إليه معظم النخبة الفكرية الإسرائيلية

ذات الآراء التحررية بشكل غير مشكوك فيه على أنه يبشر بانتهاء احتلال الضفة الغربية وقطاع غزة. إن توقع هذا التغير السياسى البالغ الأهمية والعبء المتراكم لنقد الممارسات الصهيونية الذى أوضحه بالتفصيل «المؤرخون الجدد» والمعارضون السياسيون للاحتلال منذ أواخر السبعينيات قد قاد بعض المثقفين إلى الاقتراح بأن إسرائيل كانت بصدد الدخول فى مرحلة من التطور ما بعد الصهيونى. إن فكرة ما بعد الصهيونية، بوصفها تختلف عن فكرة معاداة الصهيونية، تميل إلى تجنب متابعة القضايا الصعبة أخلاقيا المتعلقة بتكوين إسرائيل والممارسات التاريخية للصهيونية حتى تصل بها إلى حدود التفكير السياسى. وبالرغم من أن مؤيديها الأوائل كانوا أساتذة جامعيين وصحفيين وكُتابًا أشكيناز، فإن فكرة ما بعد الصهيونية بها عنصر شرقى ما. إنها تتقبل مسألة أن الماضى لا يمكن إصلاحه، وتحاول أن تستفيد أقصى استفادة ممكنة من الحاضر والمستقبل دون الضغط القائم على نقد ثابت تماما للمشروع الصهيونى، والذى سوف يتسبب فى تقويض الاستمرارية والجاذبية الكامنة فى فكرة ما بعد الصهيونية بالنسبة لليهود الإسرائيليين الذين كان دافعهم فى المقام الأول هو الرغبة فى الوصول إلى حالة من «الشعور السوى» بدلا من الشعور بالألم الموجع حيال مصير العرب الفلسطينيين.

يعتبر الغموض المتعمد لفكرة ما بعد الصهيونية أمرًا غير مُرض بالنسبة للمؤرخ المدرب على البحث عن الأسباب والنتائج، أو بالنسبة لأى أحد يحاول الخروج بمغزى أخلاقى من مسيرة التاريخ. وهو كذلك غير كاف بالنسبة للكثير من العرب، وخاصة الفلسطينيين، الذين لن يجدوا فى فكرة ما بعد الصهيونية اهتماما كافيا بإحساسهم بالظلم. ومع ذلك، ربما يتضح فى نهاية الأمر أنها أكثر فاعلية من الناحية السياسية عن الأفكار القومية المطلقة التى تسعى لأن تحل محلها.

إن تصوير «رونيت ماتالون» العطوف للمواقف الفكرية المتناقضة لكل أعضاء عائلة «إستر» يشير إلى روح من التسامح ما بعد الصهيونى وقدرة على تقدير السمات الإيجابية للثقافة العربية والثقافات المجاورة الأخرى. وفى مقابلة مع

صحيفة «دافار»، يبدو أن «ماتالون» تقر بقراءة ما بعد صهيونية لروايتها، حيث تقول في ذلك:

«كإسرائيلية مولودة ومتعلمة هنا، كنت مندهشة تماما من كيفية انشغالي كليا بالخيارات السياسية والثقافية التي ليست بالضرورة مما تقترحه الصهيونية. إن الصهيونية والخيار الذي تفضله هما فقط أحد الاحتمالات، وليس بالضرورة أكثرها سخاء.. وكإسرائيلية، كنت منجذبة جدا جدا للثراء الأخلاقي والثقافي لليهودي الرحال، الذي ليست له جنسية واحدة أو بلد واحد، ويتكلم لغات كثيرة، ومنفتح على كل شيء إنساني ولا ينغلق بذاته عن أية مؤثرات [خارجية]. وبهذا المعنى، فإن الخيار الشرقي الخاص بأن تعيش وتدع غيرك يعيش، والذي هو في رأيي عكس الصهيونية، قد جذبني كثيرا جدا»(٧٣).

ورغم عيوب فكرة ما بعد الصهيونية كوجهة نظر تاريخية، إلا أنها تقدم تغيرا واضحا بشكل كاف عن أسلوب الخطاب القومي، مما يسمح بإعادة التقييم النقدي لتراث يهود مصر ضمن الثقافة الإسرائيلية المعاصرة. وفي أوائل التسعينيات، قام عالم دراسة الجنس البشري (الأنثروبولوجيا) «إيمانويل ماركس» بالعمل كمدير للمركز الأكاديمي الإسرائيلي بالقاهرة، وهو مؤسسة بحثية اعتاد القوميون المصريون وصمها بأنها مركز للتجسس والتخريب(٧٤). وبعد مغادرته القاهرة وعودته إلى منصبه التدريسي بجامعة حيفا، أشار ماركس إلى أنه لولا عملية سوزانا، لما كانت الطائفة اليهودية بالقاهرة قد تم تدميرها، حيث قال في ذلك: «إن هؤلاء المسئولين عن الأعمال القذرة (ايسيك ها-بيش) (المقصود أجهزة المخابرات) قد استغلوا اليهود في مصر لأسباب بغير ذات أهمية. وقد تسبب ذلك في التمزق (في العلاقات بين اليهود وغيرهم من المصريين)»(٧٥). وقد واصل كلامه مشيرا إلى أنه من الممكن تجديد وجود طائفة يهودية في مصر، كما انتقد السفارة الإسرائيلية بالقاهرة لمعارضتها هذا المشروع:

«نظرا لأنهم سجناء الأفكار الصهيونية والتي طبقا لها يجب على كل اليهود أن

يهاجروا (لاعالوت) إلى إسرائيل. نحن نعيش فى عهد ما بعد صهيونى.. لقد أصبحت إسرائيل دولة كبيرة العدد تماما، وقد حان الوقت لإيقاف النشاط الأبله الخاص بتشجيع حل الطوائف اليهودية فى جميع أنحاء العالم»[٧٦].

ليس من الضرورى بمكان أن نشارك «ماركس» فى حكمه بشأن نتائج عملية سوزانا أو ثقته فى إمكانية إعادة الطائفة اليهودية المصرية حتى نقوم بتقدير جدة وانفتاح وجهة نظره فى ظل بيئة فكرية تهيمن عليها كل من الصهيونية والقومية الإسرائيلية. إن أفكار «ماركس» على وجه الخصوص تعتبر غير عادية نظرا لأنها صادرة من أحد ما أتم مؤخرا مهمة شبه رسمية فى مصر.

إن فكرة ما بعد الصهيونية تقوم على التخلى عن الإيمان بأن اليهود بإمكانهم أن يعيشوا حياة ذات معنى فقط فى إسرائيل. كما أنها تتنازل عن المفهوم المخيف القائل بأنه بسبب القتل الجماعى للشعب اليهودى الأوروبى، فإن اليهود يطالبون بضمان مطلق لأمنهم الجسدى، والذى لا يمكن الحصول عليه إلا من خلال القوات المسلحة الإسرائيلية. كذلك تسمح ما بعد الصهيونية لليهود بتقدير والمشاركة فى الثقافات الأخرى بدون الشعور بالذنب لخيانتهم تراثهم، كما تفتح المجال أمام إمكانية أن تصبح إسرائيل مدمجة فى الشرق الأوسط.

إن «زه عيم ها ـ بانيم إيلينو» تعتبر بيانًا ثقافيًا وتاريخيًا تم إصداره على الأرض التى أكد وجودها كل من «جاكلين كاهانوف» و«يتزاك جورميزانو ـ جورين». وهى كذلك تتوسع فى فكرة الجوانب الشرقية التى ما زالت غير واضحة وضوحا تاما والأحاسيس ما بعد الصهيونية المتضمنة فى ديوان (بويما قاهيريت) لأندا هاريل ـ داجان واحتضان «موريس شماس» للثقافة العربية المصرية من خلال «الشيخ شابتاى وحكايات من حارة اليهود». إن «ماتالون» تقترح رؤية متسامحة ومنفتحة لماضى عائلتها فى مصر، وبشكل أوسع، للتاريخ الحديث لليهود المصريين. ويبدو أسلوبها الأدبى المتشظى المتعمد مناسبًا تماما لتصوير العناصر المتباينة لتجارب وتاريخ وجهات نظر الطائفة، والتى من الممكن بسهولة جعلها

متجانسة وخضها (كاللبن ليصبح زبدة) حتى تصبح دعاية. ويسمح لها هذا الأسلوب بتجنب كتابة بيان سياسى واضح من الممكن أن يقوض البُعد الإنسانى لسردها الروائى وطريقة تلقيه فى إسرائيل. إن إنتاج «زه عيم ها-بانيم إيلينو» بالإضافة إلى تلقيها بشكل شعبى يشير إلى التأكيد الواسع على الهوية اليهودية المصرية فى إسرائيل ما بعد ١٩٧٧، ومن الممكن أن يفتح المجال أمام احتمالات ثقافية هامة، والتى - فى ظل ظروف سياسية مواتية - يمكن أن تساهم فى العملية الطويلة والمعقدة لتشكيل رؤية قابلة للنجاح بالنسبة لعلاقات إسرائيل المستقبلية مع جيرانها العرب.

الحواشى

١ ـ إسرائيل، المكتب المركزى للإحصاء والتعداد السكانى والإسكانى، ١٩٦١، مطبوعة رقم ١٣، الخصائص الإحصائية السكانية للسكان، الجزء الثالث (أورشليم، ١٩٦٣)، جدول رقم جى، ص ٣٠ ـ ٣١ فى المقدمة. لا يتضمن هذا الرقم المصريين الذين وصلوا إلى إسرائيل لكن توفوا قبل عام ١٩٦١ أو أطفالاً مولودين فى إسرائيل لمصريين. ومن هنا، فإن حجم الطائفة اليهودية المصرية والعدد الكلى لهؤلاء الذين هاجروا إلى إسرائيل أكبر بعض الشىء. إن العنصر السودانى فى هذا الرقم ضئيل جدا، كما كان بعض اليهود السودانيين من أصول مصرية.

٢ ـ شلومو كوهين ـ تزيدون، «كيهيلات يهودى قاهير»، مجلة ماهانابيم ١١٤ (آدار بيت ٥٧٢٧/١٩٦٧): ٤٤.

٣ ـ المرجع السابق.

٤ ـ المرجع السابق.

٥ ـ شلومو كوهين ـ تزيدون، دراماه بى ـ الإسكندرية فى ـ شنى هاروجى مالخوت: ميهاندِيس ش عازار فى ـ دكتور أم مرزوق (تل أبيب: سجى آل، ١٩٦٥)، ص ٦٣ ـ ٦٥. كانت هناك نية لإصدار جزء ثان لإحياء ذكرى موشى مرزوق، لكن يبدو أن هذا الجزء لم يُنشر قط. نسخة مُجلدة ذات غلاف ورقى، ص ١٣.

٦ ـ إن المعلومات الخاصة بسامى عطية ونشاطاته السياسية أساسها مقابلة مع ابنه إلياهو عطية وابنته سارة عطية رايتن، ضاحية هولون بتل أبيب، ١٢ يناير ١٩٩٣، بالإضافة إلى النصوص التالية: إرجون نيفجاى ها ـ ريديفوت ها ـ انتى يهوديوت بى ـ ميتسرايم، دواه لى ـ شنات ١٩٧١ (هولون: [ها ـ إرجون]، ١٩٧٢)، ها ـ ماخون لى ـ هيكير ها ـ تفوزوت، جامعة تل أبيب (رامات أبيب، إسرائيل) دى ـ ١١/٢، ٦٩؛ إرجون نيفجاى ها ـ ريديفوت ها ـ انتى يهوديوت بى ـ ميتسرايم (١٩٥٨ ـ ١٩٧٨): ٢٠ شاناه شل بيإلوت ميفوراخات شل ها ـ يور سامى عطية فى ـ هافيرى ها ـ مويتزا (هولون: [ها ـ إرجون]، ١٩٧٢)؛ رونين بيرجمان، «كاماه هافيوت نيفت شافاه ميشباهات قطاوى،» موساف ها ـ اريتز، ١٥ ديسمبر ١٩٩٦، ص ٥٢ ـ ٥٣.

٧ ـ إرجون نيفجاى ها ـ ريديفوت ها ـ انتى يهوديوت بى ـ ميتسرايم (١٩٥٨ ـ ١٩٧٨)، ص ٢٠ ـ ٢١.

٨ ـ بيرجمان، «كاماه هافيوت نيفت شافاه ميشباهات قطاوى»، ص ٥٤.

٩ ـ المرجع السابق.

١٠ ـ شلومو باراد وآخرون. (محررون)، هاجاناه يهوديت بى ـ ارتسوت ها ـ ميزراح، ٢٥ فبراير ١٩٨٥ (إيفال: ياد تابنكين، ها ـ ماهون لى ـ هيكير ها ـ تنيواه ها ـ تسيونيت فى ـ ها ـ هالوتسيت بى ـ ارتسوت ها ـ ميزراح، ها ـ ماهون لى ـ هيكير كواه ها ـ ماجن، ١٩٨٦).

١١ ـ شلومو باراد، مقابلة، كيبوتز كارمياه، ٣ يناير ١٩٩٦.

١٢ ـ شلومو باراد، «ها ـ بيلوث ها ـ تسيونيت بى ـ ميتسرايم، ١٩١٧ ـ ١٩٥٢»، شوراشيم با ـ ميزراح ٢ (١٩٨٩): ٦٥ ـ ١٢٧؛ مايكل م. لاسكيار، يهود مصر، ١٩٢٠ ـ ١٩٧٠: فى وسط الحركة

الصهيونية ومعاداة السامية وصراع الشرق الأوسط (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، ١٩٩٢) حيث يقوم لاسكيار باتباع السرد الخاص بباراد والتوسع على أساسه.

١٣ - باراد، «ها - بيلوت ها - تسيونيت بى - ميتسرايم»، ص ١١٥ - ١١٦.

١٤ - آدا أهاروني، «ها - تسيونت لو يوفا لى - ميترايم - هى هايتاه شام»، فى كتاب باراد وآخرين (محررين)، هاجاناه يهوديت بى - ارتسوت ها - ميزراح، ص ٢٠ - ٢١.

١٥ - ديفيد هاريل، «ها - شومر ها - تزائير بى - ميتسرايم»، فى كتاب باراد وآخرين (محررين)، هاجاناه يهوديت بى - ارتسوت ها - ميزراح، ص ٤٤ - ٤٨.

١٦ - جوديث سوديلوفسكى، «الخروج لمدة ٣٥٠٠ عام»، صحيفة جيروزاليم بوست، ملحق عيد الفصح، ٢٥ مارس ١٩٩٤، ص ١٠. كرر ديفيد هاريل هذه النقطة وتوسع فيها فى مقابلة معى فى تل أبيب فى ١٨ و٢٥ مارس ١٩٩٣.

١٧ - إرجون نيفجاى ها - ريديفوت ها - انتى يهوديوت بى - ميتسرايم (١٩٥٨ - ١٩٧٨)، ص ٢٨ - ٢٩.

١٨ - صحيفة الأهرام، ٢١ نوفمبر ١٩٧٧، توجد نسخة طبق الأصل فى المرجع السابق، ص ١٠١.

١٩ - ليفانا زامير، ماآخاليم مى - ايريتز ها - نيلوس (كاشير) (تل أبيب: ها - كيبوتز ها - ميوحاد، ١٩٨٢)، ص ٩.

٢٠ - المرجع السابق، ص ٧.

٢١ - ظهر أحد عشر عددا من سبتمبر ١٩٨٥ إلى مايو ١٩٩٣.

٢٢ - «مقابلة يهود مصر»، صحيفة لو موند (العالم)، ٣ ديسمبر ١٩٧٨.

٢٣ - «العودة إلى المصادر فى مصر»، مجلة ناهار ميسرايم رقم ٤ - ٥ (نوفمبر ١٩٨١): ٢٨ - ٤٠.

٢٤ - بولا جاك، نور العين (باريس: ميركور دى فرانس، ١٩٨٠ [ميركور: الكوكب عطارد وإله الفصاحة عند الرومان])، قبلة باردة مثل القمر (باريس: ميركور دى فرانس، ١٩٨٣)، تراث العمة/ الخالة كارلوتا (باريس: جاليمار، ١٩٩٠)، ديبورا والملائكة الجامحة (باريس: ميركور دى فرانس، ١٩٩١).

٢٥ - جاك حسون، مقابلة، باريس، ٣٠ مايو ١٩٩٤.

٢٦ - جاك حسون (محرر)، يهود مصر (باريس: لو سيكومور، ١٩٨١ [سيكومور: شجر الجميز]). الطبعة الثانية، منقحة وموسعة: تاريخ يهود النيل (باريس: مينيرف، ١٩٩٠ [مينيرف: مينيرفا إلهة الحكمة عند الرومان]).

٢٧ - حسون، مقابلة.

٢٨ - المرجع السابق؛ ر. ستامبولى، «ذكرى يهود مصر»، مجلة المعلومات اليهودية، يوليو ١٩٩١، ص ١١.

٢٩ - فيكتور د. صنوع، «طفولة يهودية فى القاهرة»، فى كتاب فيكتور دى. صنوع (محرر)، مجالات العطايا: دراسات تكريما لرفاييل باتاى (رذرفورد، نيوجيرسى: مطبعة جامعة فارلى ديكنسون، ١٩٨٣)، فيكتور د. صنوع، «هجرة اليهود السفارديين من مصر بعد الحروب العربية الإسرائيلية»،

وقائع المؤتمر الحادى عشر للدراسات اليهودية، المجلد الثالث (أورشليم: الاتحاد العالمى للدراسات اليهودية، ١٩٩٤)، ص ٢١٥ ـ ٢٢٢؛ مارى حلوانى (مخرجة ومنتجة)، أفتقد الشمس (سفنكس للإنتاج الفنى [سفنكس: أبو الهول]، ست وعشرين دقيقة، ١٩٨٣).

٣٠ ـ [برنامج] المؤتمر العالمى الثالث عشر للشعراء، مسابقة شين شالوم الدولية لقصائد السلام ـ مختارات (حيفا، ١٩٩٢، نسخة مكتوبة على آلة ناسخة).

٣١ ـ تم تنفيذ هذا المشروع تحت رعاية معهد شموئيل نيمان التابع للتخنيون. (تخنيون= تكنولوجيا أو تقنية، والتخنيون هو معهد إسرائيل للتكنولوجيا والذى تأسس فى عام ١٩٢٤ فى مدينة حيفا ثم انتقل إلى موقعه الحالى بجبل الكرمل، وهو جبل يقع بقلب مدينة حيفا على البحر المتوسط فى عام ١٩٥٣ وهو مؤسسة تضم عدة معاهد متخصصة فى العلوم الطبيعية وغيرها، وقد حصل عدد من علماء المعهد على جائزة نوبل) أطلعتنى آدا أهارونى على نسخ من الاستبيان. وقد أورد يورى شارون النتائج الأولية لمن أجابوا على أسئلة الاستبيان فى كل من حيفا وأورشليم فى مقالة نشرها بصحيفة دافار فى ٧ أبريل ١٩٩٣ تحت عنوان «٨٠٪ مى ـ ها ـ يهوديم يوتزى ميتسرايم موخانيم ليفاتير آل شتاهيم كيدى ليفتور ها ـ باآياه ها ـ فالستينى».

٣٢ ـ آدا أهارونى، «صورة الحياة اليهودية فى مصر فى كتابات الكُتاب اليهود المصريين فى إسرائيل وفى الخارج»، فى كتاب شيمون شامير (محرر)، يهود مصر: مجتمع بحر متوسط فى العصر الحديث (بولدر: مطبعة وستفيو، ١٩٨٧)، ص ١٩٧. لقد جذب هذا المقال انتباهى إلى الأعمال التى تمت مناقشتها فى هذا الفصل.

٣٣ ـ آدا أهارونى، «ها ـ شالوم فى ـ ها ـ سفنكس»، فى كتاب يحمل عنوان مى ـ ها ـ بيراميديوت لا ـ كرمل؛ ماتيهيت فى ـ سيجاليوت (تل أبيب: ايكيد، ١٩٧٨)، ص ٣٨ (إن ترجمتى من العبرية قائمة على النسخة الإنجليزية للقصيدة). ينبغى أن يكون اسم ميدان الحرية هو ميدان التحرير، لكنى تركت هذا الخطأ المنسوخ حتى تتوافق المصطلحات الفنية المستخدمة فى ترجمتى للقصيدة مع تلك الخاصة بالنسخة العبرية.

٣٤ ـ آدا أهارونى، «ما هو السلام بالنسبة لى؟» فى كتاب يحمل عنوان «من الأهرام إلى الكرمل» (تل أبيب: ايكيد، ١٩٧٩)، ص ٢٦ ـ ٢٧.

٣٥ ـ آدا أهارونى، «مى ـ حيفا لى ـ قاهير بى ـ آهافاه»، صحيفة موساف ها ـ اريتز، ٢٠ يونيو ١٩٧٥، ص٢٨. أعيدت طباعتها فى مى ـ ها ـ بيراميديوت لا ـ كرمل، ص ٧٥ ـ ٨٠. النسخة الإنجليزية: «خطاب إلى قدرية: من حيفا إلى القاهرة بكل الحب»، فى كتاب «من الأهرام إلى الكرمل»، ص ١٤٩ ـ ١٥٨. كان الخطاب مكتوبًا فى الأصل بالإنجليزية.

٣٦ ـ آدا أهارونى، الخروج الثانى: رواية تاريخية (برين موور، بنسلفانيا: دورانس، ١٩٨٣). مى ـ ها ـ نيلوس لا ـ ياردين [من النيل إلى الأردن] (تل أبيب: تموز، ١٩٩٢) وهى نسخة موسعة ومنقحة قليلا عن النص الإنجليزى الأصلى. فى النسخة العبرية، تم تغيير أسماء الشخصيات. أنا أقوم بالإشارة إلى ـ والاقتباس من ـ النسخة الإنجليزية.

٣٧ـ أهاروني، الخروج الثاني، ص ٣٦ .

٣٨ـ المرجع السابق، ص ٥٤ .

٣٩ـ المرجع السابق، ص ٥٤ و٥٥ و٥٦ .

٤٠ـ المرجع السابق، ص ٢٧ .

٤١ـ المرجع السابق، ص ٩ في المقدمة.

٤٢ـ المرجع السابق، ص ٦٠ .

٤٣ـ أهاروني، من الأهرام إلى الكرمل، ص ١٤٩ .

٤٤ـ علي شلش، اليهود والماسون في مصر: دراسة تاريخية (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦). ظهرت المقالات الأصلية بمجلة «المجلة» في عددي ١٧ ـ ٢٣ أغسطس، و٢٨ أغسطس ـ ٣ سبتمبر ١٩٨٥ .

٤٥ـ تفاصيل السيرة الذاتية لأندا هاريل ـ داجان مأخوذة من مقابلة قمت بإجرائها معها في كيبوتز هاتزور في ٩ مارس ١٩٩٣ .

٤٦ـ أندا هاريل ـ داجان، أفراهام هايا (تل أبيب: «تراكلين» لي ـ باد ايكيد، ١٩٧٤)، ص ٩ .

٤٧ـ هاريل ـ داجان، مقابلة.

٤٨ـ المرجع السابق.

٤٩ـ ترجمتي من العربية. الإشارة إلى سفر عاموس بالتوراة ٩ : ١٣ . الأغنية الإسرائيلية هي «ايتز ها ـ ريمون ناتان راياهو» (شجرة الرمان تعطي ثمارها)، الكلمات من تأليف واي أورلاند، والموسيقى مأخوذة من أغنية شعبية بُخارية (نسبة إلى مدينة بُخارى بجمهورية أوزبكستان).

٥٠ـ ترجمتي. عبارة «آل تيرا» ظهرت في أسفار التكوين ١٥ : ١ والتكوين ٢٦ : ٢٥ وايزيا ٤٤ : ٢ (بالعهد القديم أو التوراة. وإيزيا نبي يهودي، وهو ابن النبي عاموس) وفي أماكن أخرى.

٥١ـ هاريل ـ داجان، مقابلة.

٥٢ـ موريس شماس، الشيخ شابتاي وحكايات من حارة اليهود، (شفا عمرو: المشرق، ١٩٧٩)، ص٦-٧ . (شفا عمرو مدينة عربية في شمال إسرائيل، أو ما يعرف بالجليل)

٥٣ـ موريس شماس، مقابلة، أورشليم، ٥ مايو ١٩٩٤ .

٥٤ـ شماس، الشيخ شابتاي وحكايات من حارة اليهود، ص ٤٩ .

٥٥ـ المرجع السابق، ص ٥٢ .

٥٦ـ المرجع السابق، ص ٧٨ .

٥٧ـ رونيت ماتالون، زيهيم ها ـ يانيم ايلينو (تل أبيب: آم أوفيد، ١٩٩٥).

٥٨ـ تم جمع الآثار الأدبية لهذه الحركة للمرة الأولى في أية لغة في كتاب لـ «إميل ألكالاي» (محرر) يحمل اسم «مفاتيح الحديقة: الكتابات الإسرائيلية الجديدة» (سان فرانسيسكو: سيتي لايتس بوكس [كتب أضواء المدينة]، ١٩٩٦).

٥٩ـ أكثر مقال نقدى شامل رأيته كان لـ «نسيم كالديرون»، «لو ها ـ كول سيبور إيهاد : آل زيه أم ها ـ بانيم ايلينو شل رونيت ماتالون»، مجلة ريهوف ٢ (أغسطس ١٩٩٥) : ٤٨ ـ ٥٨ . انظر كذلك المقابلة مع رونيت ماتالون في صحيفة دافار في الحاشية رقم ٧٣ في هذا الفصل، والإشارات هناك إلى مقالات نقدية إيجابية في صحيفتى معاريف وها ـ أريتز .

٦٠ ـ ماتالون، زيهيم ها ـ بانيم ايلينو، ص ٢٢ .

٦١ ـ المرجع السابق، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ .

٦٢ ـ المرجع السابق، ص ٢٨ .

٦٣ ـ المرجع السابق، ص ٢٨ و٢٩ .

٦٤ ـ المرجع السابق، ص ٢٦٦ .

٦٥ ـ المرجع السابق، ص ١٥٧ .

٦٦ ـ المرجع السابق، ص ٢٣٢ .

٦٧ ـ المرجع السابق، ص ٢٦١ .

٦٨ ـ المرجع السابق، ص ٢٤١ .

٦٩ ـ المرجع السابق، ص ٢٢٥ .

٧٠ ـ المرجع السابق، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ .

٧١ ـ المرجع السابق، ص ٢٩٠ .

٧٢ ـ المرجع السابق، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥ .

٧٣ ـ يتزاك ليفتوف، «كيسماه شل ها ـ اوبتزياه ها ـ ليفانتينيت»، صحيفة دافار، ٢٨ أبريل ١٩٩٥، ص١٣ .

٧٤ ـ على سبيل المثال، رفعت سيد أحمد، وصف مصر بالعبرى : تفاصيل الاختراق الإسرائيلى للعقل المصرى (القاهرة : سينا للنشر، ١٩٨٩)؛ وعرفة عبده على، جيتو إسرائيلى فى القاهرة (القاهرة : مكتبة مدبولى، ١٩٩٠).

٧٥ ـ يوسف الجازى، «جام ها ـ جفول شيلانو ساجور»، صحيفة ها ـ أريتز، ١٧ مارس ١٩٩٦ .

٧٦ ـ المرجع السابق.

الفصل التاسع

معارضة كامب دافيد وتذكر يهود مصر

اتجاهات فى الكتابات التاريخية المصرية الحديثة

بحلول الوقت الذى قام فيه أنور السادات بزيارته للقدس فى نوفمبر ١٩٧٧ ، كان هناك جيل كامل من المصريين قد وصل إلى سن النضج ولم ير أو يتعرف قط بشكل شخصى على أى يهودى . كما كان أبناء هذا الجيل غالبا ما تواجههم صعوبات جمة فى تخيل اليهود كأعضاء فى الجماعة القومية المصرية . لم يكن هناك أكثر من عدة مئات من اليهود فى مصر فى أواخر السبعينيات . كما كان من النادر الإشارة إلى وجودهم أو تاريخهم فى وسائل الإعلام المصرية أو الكتابات البحثية منذ حرب السويس/ سيناء فى عام ١٩٥٦ . أما الذين صمموا على فعل ذلك فكان باستطاعتهم العثور على أدلة علنية لوجود يهودى كبير فى الماضى القريب فى أسماء المتاجر ذات الأقسام فى جميع أنحاء البلاد (شيكوريل وبنزايون إلخ) والدكاكين فى أحياء الصاغة والموسكى وسوق الحمزاوى بالقاهرة والمعابد والمبانى الطائفية الأخرى التى ظلت قائمة فى القاهرة والإسكندرية . لكن هذه الأسماء والأماكن تعنى القليل بالنسبة لمعظم المصريين أو الزائرين الأجانب . لقد دفعت معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية المبرمة فى عام ١٩٧٩ المثقفين المصريين القوميين إلى إبداء نوع من الاهتمام بالتاريخ الحديث ليهود مصر للمرة الأولى منذ جيل كامل . ونظرا لأن ما دفع الكُتاب المصريين إلى فعل ذلك هو معارضتهم لشروط معاهدة السلام، فقد اتسم تصويرهم لليهود المصريين فى أعمالهم الحديثة بالسلبية، وحتى معاداة السامية إلى حد كبير .

منذ ظهور كتاب «يهوشافات هاركابى» الذى يحمل عنوان (المواقف العربية حيال إسرائيل)، أخذ الباحثون الإسرائيليون بانتظام فى تجميع قوائم بحالات معاداة السامية العربية والمصرية[١]. وقد حاولت ريفكا يالدين إثبات أن الكتابات المعادية للسامية المنشورة فى مصر بعد توقيع معاهدة السلام مع إسرائيل تعبر عن «عداء عام ومتأصل نحو المُركب اليهودى الصهيونى» يساوى من ناحية المفاهيم بين اليهود والصهاينة والإسرائيليين. ولقد استمر هذا العداء المتأصل - بل ازداد - رغم السلام الرسمى[٢]. ولا يمكن أن تشكل هذه الكيفية الجوهرية اللاتاريخية تفسيرا كافيا لأية ظاهرة اجتماعية. إن العناصر المعادية للسامية فى التصوير المصرى فيما بعد عام ١٩٧٩ لليهود المصريين، والذى يتم فحصه فى هذا الفصل، لم يكن دافعه عداء عنصرى أو دينى، بل معارضة اتفاقية السلام مع إسرائيل. لقد تشكلت الأفكار والاهتمامات التاريخية للكُتاب من خلال الانتقادات السياسية المعاصرة لشروط المعاهدة ومواطن الضعف بها، بالإضافة إلى المخاوف من عواقب تنفيذها. لكن وضع الأمور فى هذا السياق لا يبرر معاداة السامية؛ إنه فقط يؤرخ لها ويميزها عن العواطف القائمة على أساس عقائدى أو لاهوتى(*) ذات التاريخ الطويل فى الثقافة الأوروبية.

إن الكتابات الحديثة للمفكرين القوميين، والتى أقوم باستعراضها فى هذا الفصل، تشكل نوعًا أدبيًا يختلف عن النصوص الإسلامية التقليدية. وبالرغم من أن كراهية اليهود ليس لها نفس الأساس اللاهوتى فى الإسلام كما هو الحال فى المسيحية، إلا أنه يوجد أسلوب إسلامى متعارف عليه فى ذم اليهود (مثلما توجد صيغ إسلامية لتعزيز التعايش المشترك بين المسلمين والمسيحيين واليهود، رغم أنها لم يُتَحْ لها الانتشار مؤخرا بشكل بارز). إن الحضور العلنى لهذا الأسلوب الخطابى قد توسع على نحو مفاجئ عندما أصبحت الحركة الإسلامية هى المُعارض الرئيسى للحكومة منذ الثمانينيات[٣]. لكنى لا أقوم بفحصه هنا لأن

(*) اللاهوت هو علم دراسة الدين.

أفكاره الرئيسية يمكن التنبؤ بها بشكل كبير، كما أنها متوافقة إلى حد ما مع تصوير اليهود الذى روج له كل من الإخوان المسلمين ومصر الفتاة منذ أواخر الثلاثينيات (انظر الفصل الثالث).

أثارت معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية فى مصر على الأقل الكثير من المخاوف والآمال المتكافئة بشأن العلاقات المستقبلية بين البلدين. لقد أدت اتفاقات كامب ديفيد فى عام ١٩٧٨، والتى سبقت المعاهدة، إلى فصل قضية فلسطين الأساسية عن القضية الأضيق الخاصة باستعادة مصر لأرضها التى احتلتها إسرائيل فى حرب عام ١٩٦٧ فى مقابل إبرام اتفاقية سلام و«تطبيع» العلاقات المصرية الإسرائيلية. لقد كان إطار حل الصراع الفلسطينى الإسرائيلى المتفاوض عليه فى كامب ديفيد غير مقبول بالنسبة لمنظمة التحرير الفلسطينية والأغلبية الواسعة من الفلسطينيين؛ لأنه لم يعترف بحقهم فى تقرير مصيرهم القومى، كما لم يتطلب أى انسحاب إسرائيلى من الضفة الغربية وقطاع غزة. أكثر من ذلك، فنظرا لأن إسرائيل حينئذ لم تفكر فى التفاوض مع منظمة التحرير الفلسطينية مباشرة، فإن تنفيذ هذا الإطار كان سيتم من خلال مفاوضات مصرية إسرائيلية، والتى سرعان ما وصلت إلى طريق مسدود. ومع ذلك، تحركت عملية تطبيع العلاقات المصرية الإسرائيلية إلى الأمام بشكل مطرد رغم الجمود الواقع على صعيد الصراع الفلسطينى الإسرائيلى.

وبالنسبة للقوميين المصريين، كانت أفعال إسرائيل فى العالم العربى بعد زيارة السادات للقدس ـ المتمثلة فى غزو لبنان مرتين: الأولى فى عام ١٩٧٨ والثانية فى عام ١٩٨٢، وقذف المفاعل النووى فى بغداد بالقنابل فى عام ١٩٨١، والقمع المتواصل للانتفاضة الفلسطينية منذ عام ١٩٨٧ فصاعداً ـ تبدو متناقضة مع السلام بين مصر وإسرائيل. وحتى الكثيرون الذين لم يعارضوا فكرة السلام مع إسرائيل من حيث المبدأ، رفضوا عملية كامب ديفيد لأنها لم تعالج بشكل كاف مظالم العرب الفلسطينيين. كما خشى البعض من أن التخلى بشكل رسمى عن الإجماع الخطابى العربى بشأن فلسطين سوف يضعف من دور مصر القيادى فى

العالم العربى . لقد كان المفكرون بشكل خاص خائفين من إمكانية أن يصبحوا منعزلين عن زملائهم والجماهير العربية الأعرض . ومن الناحيتين الرمزية والمادية، عبرت المعاهدة عن تخلى أنور السادات عن البرنامج الناصرى الخاص بالتضامن القومى العربى والاشتراكية العربية ومبدأ الحياد الإيجابى وذلك لصالح الأمور المصرية المحلية وفتح الاقتصاد أمام التجارة ورأس المال الأجنبيين والانحياز إلى الولايات المتحدة . ولذا غالبا ما كانت معارضة معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية عنصرا من برنامج أوسع لمقاومة التوجه الاقتصادى والسياسى والتخطيطى الدولى الجديد للسادات .

وكتعبير عن معارضتهم لمعاهدة السلام المصرية الإسرائيلية، أعلن الكثير من المثقفين مقاطعة تامة لإسرائيل وكل العواقب المترتبة على تطبيع العلاقات المصرية الإسرائيلية . لقد رفضوا مقابلة الزائرين الإسرائيليين الرسميين وغير الرسميين، وحتى العرب الفلسطينيين الحاملين للجنسية الإسرائيلية . كما شكلت الاحتجاجات والمظاهرات ضد الاشتراك الإسرائيلى فى معرض القاهرة للكتاب نقطة تجمع سنوية لمؤيدى مقاطعة إسرائيل ثقافيا فى أوائل الثمانينيات . كذلك تم تكوين لجنة الدفاع عن الثقافة الوطنية ردا على ما اعتبره بعض المثقفين اليساريين عملية تخريب لثقافة مصر الوطنية الأصيلة عن طريق مؤثرات صهيونية . كما رفضت الجامعات ومراكز البحث ودور النشر والمؤسسات الثقافية كل أشكال الاتصال والتعاون مع نظيراتها الإسرائيلية . ومع ذلك، دفعت الظروف السياسية الجديدة الصحفيين وآخرين إلى المشاركة فى مناقشات عامة لنطاق عريض من الموضوعات المتعلقة بإسرائيل والصهيونية واليهود .

وقد أدت هذه الظروف إلى بروز التاريخ الحديث ليهود مصر كموضوع للمعرفة المنهجية للمثقفين المصريين . قبل المعاهدة، كان هناك كتاب عربى واحد فقط عن يهود مصر (دون أن يتعرض لإسرائيل والصراع العربى الإسرائيلى) قد تم نشره فى مصر(٤) . ومنذ أوائل الثمانينيات فصاعدًا، قام المصريون المعارضون لمعاهدة السلام المصرية الإسرائيلية بإنتاج سيل من النصوص حول هذه الفكرة . وغالبا ما كانت

هذه الأعمال التاريخية تستند على بحث واسع المدى موثق بأسلوب بحثى علمى، حيث يخلق تأثير معرفة علمية موضوعية ذات سلطة شرعية. لكن عادةً ما كان تاريخ الطائفة اليهودية المصرية يتم تقديمه بطريقة عدائية ومتحاملة مما يجعله لا يعدو سوى أن يكون تمهيدا للصراع العربى الإسرائيلى. لقد وسعت المعارضة السياسية للمعاهدة المصرية الإسرائيلية من دائرة المصريين الراغبين فى المشاركة فى تصوير اليهود المصريين بشكل معاد للسامية، حيث تجاوزت تلك الدائرة الإخوان المسلمين ومصر الفتاة وشملت مثقفين ذوى توجه علمانى قومى. إن كتابات هؤلاء المثقفين هى الشأن الرئيسى لهذا الفصل.

إن مناقشتى لهذه النصوص تركز على فكرتين: الأولى هى مصرية اليهود والثانية هى دورهم فى الاقتصاد المصرى من أواخر القرن التاسع عشر حتى عام ١٩٥٦. لقد كان هذان الموضوعان بارزين بشكل خاص فى كتابات المثقفين العلمانيين القوميين نظرا لأنهما يسمحان باستبعاد اليهود من المجتمع القومى المصرى بشكل يبدو متوافقًا مع المفاهيم الأوروبية الحديثة الخاصة بالدولة القومية وواجبات مواطنيها المخلصين. لقد حاز أول هذه الأسئلة على اهتمام رئيسى فى هذا الكتاب، ويبدو من المناسب بمكان أن نذكر كيف ينظر المفكرون المصريون المعاصرون إلى الأمر. كان تصوير اليهود كطفيليين اقتصاديين ومرابين ورأسماليين جشعين يُعد مسألة ذات تقاليد موغلة فى القدم فى أوروبا كما أصبح الآن أمرا مألوفا تماما فى مصر. لكنه ليس من الصحيح بمكان محاولة إثبات أن المصريين قاموا ببساطة باستيراد الأشكال النمطية الأوروبية المعادية للسامية. لقد احتل كثير من اليهود بالفعل موقعا متميزا بين رأس المال الأوروبى ومصر، ومن الضرورى أن نفكر بعناية فى تطور هذا الموقع عبر الزمن كى نتفهمه بشكل كاف. إن رد فعلى على هذه الروايات للدور اليهودى فى الاقتصاد المصرى تسمح لى بالإشارة إلى أفكار عامة حول كيفية تنظير (أى وضع إطار نظرى) لمفهوم الحركة الاستعمارية ودور رجال الأعمال المتمصرين فى مصر، ومن بينهم اليهود، على ضوء الأبحاث الحديثة.

هل يمكن أن يكون اليهود مصريين؟

إن عنوان دراسة «سهام نصار» عن الصحافة اليهودية المصرية، وهو اليهود المصريين بين المصرية والصهيونية، يطرح بشكل موجز قضية أساسية فى معظم الأعمال المصرية فيما بعد عام ١٩٧٩ عن التاريخ اليهودى المصرى، والمتمثلة فى السؤال التالى: هل اليهود المصريون مصريون حقيقيون؟ إن ازدياد حدة الصراع العربى الإسرائيلى بعد عام ١٩٤٨ قد أدى بالتدريج إلى تقلص عدد المثقفين والخبراء بالشئون العامة من عرب ومصريين الراغبين بإصرار فى التمييز بين كل من الطوائف اليهودية المحلية والصهيونية ودولة إسرائيل. وكما ذكرنا فى الفصل الرابع، استمرت الحكومة المصرية بشكل رسمى فى الحفاظ على هذا التمييز أثناء محاكمة شبكة عملية سوزانا فى عام ١٩٥٤ وبعد ذلك، رغم أنه أثناء وبعد حرب ١٩٥٦ تقلص المغزى العملى لهذا الأمر إلى حد كبير. وعن طريق الإقلال من شأن التمييز بين اليهود والصهاينة، قلبت «نصار» الموقف الرسمى للحكومة المصرية والتيارات السياسية السائدة فى البلاد فى النصف الأول من القرن العشرين. وطبقا لنصار، بينما كان اليهود يتمتعون بكافة الحقوق المدنية التى كفلها لهم دستور ١٩٢٣، «كان معظم اليهود، الذين وجدوا فى مصر كل الرعاية، يساندون الصهيونية»[٥].

كان كتاب «عواطف عبد الرحمن» الذى يحمل اسم (الصحافة الصهيونية فى مصر ١٨٩٧ - ١٩٥٤) قد صدر من خلال دار نشر مرتبطة بالحزب الشيوعى المصرى. وهى تستعمل الكثير من نفس المصادر الأساسية التى استعملتها «سهام نصار»، ويبدو أنها اعتمدت بشكل واسع على رسالة الماجستير غير المنشورة الخاصة بنصار، والتى كانت متاحة أمامها بسهولة نظرا لأن عبد الرحمن كانت عضو هيئة تدريس بكلية الإعلام بجامعة القاهرة، وهو المكان الذى حصلت منه نصار على درجتها العلمية. تقدم نصار بعض الأفكار الماركسية بشكل متميز فى حجتها التالية: لقد ازدهرت الصهيونية فى مصر كنتيجة لتكوين اقتصادى واجتماعى معين فرضته الحركة الاستعمارية. كان اليهود الأكثر فقرا أوثق صلة

بالمجتمع والثقافة المصريين . إن الشيوعيين ، ومن بينهم الرابطة اليهودية لمناهضة الصهيونية التى أسسها أعضاء منظمة إسكرا ، كانوا مناهضين مخلصين للصهيونية(٦) . إن هذه الأفكار أدت إلى قيام عبد الرحمن بإدانة اليهود المصريين بشكل أقل قطعية من نصار . ومع ذلك ، يتبع كلا الكاتبيْن نفس الخط الأساسى فى عرض المعلومات ، كما أن عبد الرحمن متواطئة فى نزعها للشرعية عن اليهود كمصريين بالرغم من أن النظرية الماركسية تنظر إلى اليهود فى جميع أنحاء العالم العربى على اعتبار أنهم بشكل صحيح مواطنون منتمون للدول التى شهدت مولدهم ، كما هو الحال بالضبط فى أوروبا وفى أماكن أخرى .

إن المصدر الأساسى للبحث لدى كل من نصار وعبد الرحمن هو الصحافة اليهودية المصرية الصادرة باللغة العربية . ويقدم هذا المصدر أساسًا وثائقيًا ضخمًا لعمليهما . لكنه كذلك يعطيهما مقدارًا هائلاً من الحرية فى تفسير النصوص بدون الإشارة إلى سياقها الاجتماعى . إن لديهما تقدير ضئيل للاختلافات فى الرأى داخل الطائفة اليهودية ، كما أن تحليلهما يسمح دائما بنسبة أسوأ الدوافع لليهود .

وعلى سبيل المثال ، تقر نصار بأن تشجيع تمصير وتعريب الطائفة اليهودية كان أحد أهم الأهداف بالنسبة للصحيفة اليهودية الأسبوعية «الشمس» ، والتى تم تأسيسها فى عام ١٩٣٤ . لكنها تشكو بشكل مبالغ فيه من أن هذا الأمر لم يمتد إلى الزواج المختلط من المسلمين والمسيحيين أو الاندماج الثقافى . وبدون تقديم أية أدلة تدعم ما تقوله ، تتكهن نصار بأن حملة التمصير التى قامت بها «الشمس» ربما كانت «تطبيقًا لسياسة صهيونية أعلى خططت لها الوكالة اليهودية» . وإنها لم تكن نتيجة لما كان لدى محررى الصحيفة من «اعتقاد بأن اليهود كانوا جزءًا من المجتمع المصرى» ، بل بالأحرى كانت بسبب «إيمانهم بضرورة أن يكونوا مخلصين لجزء من ذلك المجتمع»(٧) . ومثل نصار ، تنظر عبد الرحمن ببساطة إلى «الشمس» على أنها مطبوعة صهيونية .

كان رئيس تحرير «الشمس» ، المدعو «سعد مالكى» ، مؤمنا بكل من الوطنية

المصرية والصهيونية المعتدلة، كما فعل الكثير من اليهود في العشرينيات. وقد تميز مالكي بالحفاظ على هذين الالتزامين الثنائيين حتى مايو ١٩٤٨، عندما قامت الحكومة بإغلاق «الشمس»[٨]. كانت وجهة نظره متناقضة في حد ذاتها ويتعذر الدفاع عنها في النهاية، لكن ذلك لم يجعل منها بالضرورة غير مخلصة. إن تأكيد مالكي على الشخصية المصرية والشرقية لليهود المصريين لم يكن موضع ترحاب على وجه الخصوص من جانب الحركة الصهيونية، ومن غير المحتمل أنه كان بسبب أية هيئة صهيونية رسمية. وبالأحرى، كانت التزاماته السياسية المتضاربة تعبر عن الهويات والولائات الهجينه التي اتسم بها الكثير من اليهود المصريين.

وعلى نحو مشابه، بناء على نشر «الكليم» لخطاب من فرد قراء يعبر فيه عن قلقه من عدم وجود عدد كاف من القرائين في القدس للحفاظ على معبدهم واقتراحه بدراسة القرائين الشبان لمسألة الانتقال إلى هناك للإيفاء بهذا الواجب الديني، قامت نصار باتهام الصحيفة القرائية بتشجيع «هجرة اليهود المصريين إلى فلسطين»[٩]. ونظرا لترسيخها فكرة أن القرائين كانوا صهاينة على أساس هذا الدليل، أخذت تنظر إلى النقد الذي وجهته «الكليم» إلى إنشاء دولة إسرائيل وتأكيدها المتكرر على اندماج القرائين في الشعب المصري بوصفه خدعة[١٠].

ولا يبدو أن عبد الرحمن قد اعتبرت «الكليم» صحيفة ناطقة بلسان الصهيونية نظرا لأنها لم تناقش ذلك على الإطلاق. ونتيجة لفشلها في الإشارة إلى «الكليم»، فقد تجنبت موضوعا كان سيسمح لها بإظهار وجود طائفة من اليهود المستعربين الذين يعتبرون أنفسهم مصريين، مشاركين في الثقافة العربية المصرية، ولم يكونوا، كطائفة، من الصهاينة السياسيين.

إن كلا من نصار وعبد الرحمن يقران بأن ألبير مزراحي، ناشر صحف «التسعيرة» و«المصباح» و«الصراحة» (انظر الفصل الثالث، وكذلك لمناقشة موريس شماس لـ «مقهى لانسيانو» في الفصل الثامن)، لم يكن صهيونيا[١١]. تقوم نصار بتقويض موقف مزراحي السياسي عن طريق محاولة إثبات أن دافعه

للعمل كان فقط الكسب المادى، وأنه كان يروج لصحفه من خلال الابتزاز والتحريض. إن عبد الرحمن ترغب فى النظر إلى موقف مزراحى السياسى على أنه موقف مخلص. ومع ذلك، شأنها فى ذلك شأن نصار، فهى تصل إلى نتيجة مفادها أن الصحافة الصهيونية قامت بنجاح بتجنيد «الأغلبية العظمى من اليهود المصريين لخدمة أهدافها الدعائية»(١٢).

إن كلا من نصار وعبد الرحمن تتبنيان مفهومًا عضويًا للهوية القومية المصرية يسمح بمساحة صغيرة للأقليات الدينية والعرقية لإصدار أى تعبير عن هوية جماعية. وقد أدى نفس هذا المفهوم إلى أن تقوم أشكال التعبير العدائى الحديثة بتعريف الأقباط والنوبيين على أنهم أقليات فى مصر. ومع ذلك، فهما ينظران إلى العاطفة القومية المصرية على أنها هشة للغاية ويمكن بسهولة تقويضها عن طريق الأفكار الصهيونية التى يتم الترويج لها فى الصحافة اليهودية. وهكذا، فإن بعضا من المفكرين السياسيين والكُتاب البارزين فى القرن العشرين، مثل أحمد لطفى السيد وأحمد شوقى ومحمد حسين هيكل وطه حسين قد تم بسهولة التغرير بهم للتعاون مع الصهيونية (هناك مثال بارز تذكره كل من سهام نصار وعواطف عبد الرحمن يتعلق بعمل طه حسين كرئيس تحرير مجلة «الكاتب المصرى»، وهى مجلة أدبية كان يمتلكها إخوان هرارى).

ومن الكتابات الأخرى التى ظهرت مؤخرا حول التاريخ الحديث لليهود المصريين، ما كتبه كل من «عرفة عبده على» و«سعيدة محمد حسنى» واللذين يحذوان حذو سهام نصار وعواطف عبد الرحمن فى نظرتهما لليهود على أنهم أجانب تبنوا الصهيونية بأغلبية ساحقة(١٣). وقد قام نبيل عبد الحميد سيد أحمد، وهو أستاذ بجامعة المنيا لا يروج للرؤى الإسلامية المتطرفة، بتوسعة وجهة النظر هذه إلى أقصى حد لها عن طريق التعبير عن تعاطف ما مع رؤية الإخوان المسلمين، الذين رفضوا فكرة أن المرء يمكن وينبغى عليه أن يميز بين يهود مصر ويهود فلسطين (وفيما بعد إسرائيل)(١٤). وفى النهاية، أخذ يجادل بأن «الواقع قد أثبت أنه من

الصعب التمييز بين يهودى صهيونى وآخر غير ذلك»[١٥]. وهكذا يمحو أحمد بشكل فعال التمييز بين اليهود والصهاينة.

إن أحد الآراء القلائل المنشورة فى الثمانينيات والتى أصرت على أهمية التمسك بهذا التمييز، هو ما عبر عنه «شحاتة هارون» فى كتابه «يهودى فى القاهرة». لقد انضم هارون إلى الحركة الديمقراطية للتحرير الوطنى التى كان يقودها هنرى كورييل فى الأربعينيات، وفى النهاية أصبح عضوا فى الحزب الشيوعى المصرى. وهو واحد من حفنة من اليهود الشيوعيين الذين استمروا فى المعيشة بمصر بعد مرور عَقْد الخمسينيات. وقد اشتمل كتابه على مجموعة من الخطابات والمقابلات والمقالات المكتوبة من عام ١٩٦٧ إلى عام ١٩٨٥ والتى يقوم فيها بتعريف نفسه على أنه يهودى مصرى ومناهض للصهيونية وقومى مصرى ومُعارض لعملية كامب ديفيد. وفى مقابلة تم نشرها بمجلة روز اليوسف فى عام ١٩٧٥، ذكر هارون ما يلى: «أنا يهودى، أجل، ويسارى، أجل. لكن أهم صفة لدىَّ هى أنى مصرى. وعلى حد علمى، فكونى مصريا ليس مشروطا بتغيير ديانتى أو معتقداتى السياسية»[١٦].

كان محاور هارون فى هذه المقابلة هو «صلاح حافظ»، والذى كان شيوعيًا سابقًا، مستعدا لعقد منتدى عام لهارون لمناظرة هذه الحجة. لكن الكثير من رفاق هارون كانوا أقل جراءة. كما أن دار النشر التى أصدرت كتاب «يهودى فى القاهرة» قد غيرت من اسمها بشكل طفيف على صفحة غلاف الكتاب (دار الثقافة الحديثة بدلا من دار الثقافة الجديدة)، فى إشارة إلى أن مديرى الدار كانت تنتابهم مشاعر متناقضة بشأن موقف هارون ولا يرغبون فى تحمل المسئولية الكاملة أمام الجمهور عنه، حتى لو كان متوافقا كليا مع المذهب الماركسى التقليدى.

وطوال فترة السبعينيات والثمانينيات، كان هارون غالبا ما يعبر عن وجهات نظره من خلال الصحافة العربية والدولية وفى المؤتمرات الدولية. ومع ذلك، تم القبض عليه مع كل الذكور اليهود أقوياء البِنْيَة الآخرين أثناء حرب ١٩٦٧؛

كما تم القبض عليه كشيوعى فى عام ١٩٧٥ ومرة ثانية فى عام ١٩٧٩ . ولم ترغب كل من حكومتي جمال عبد الناصر وأنور السادات فى القبول بصدق التزاماته القومية المصرية المناهضة للصهيونية أو كذلك معتقداته الماركسية. وبحلول منتصف الثمانينيات، كانت قلة قليلة من المصريين (و هم بشكل رئيسى بعض هؤلاء الذين تأثروا بشكل قوى بالماركسية فى فترة من حياتهم) ترغب فى الإصرار علانية على التعبير عن وجود تمييز سياسى ذى مبادئ بين اليهود والصهاينة.

الرأسمالية اليهودية فى مصر

كانت إحدى أعظم المخاوف السائدة بين القوميين المصريين المعارضين للسلام مع إسرائيل تكمن فى أن تطبيع العلاقات الاقتصادية سوف يسمح للاقتصاد الإسرائيلى الأكثر تقدما من ناحية التقنية والأكثر ارتفاعا من ناحية القدرات التمويلية بتقويض اقتصاد مصر القومى. وحينئذ سوف تتمكن إسرائيل من الهيمنة على مصر اقتصاديا، كما حدث بالنسبة لرأس المال الأجنبى فى عهد السيادة البريطانية حسب اعتقادهم. وقد تعززت هذه الجوانب المثيرة للقلق من خلال الآثار السلبية الظاهرة بالفعل لسياسة الانفتاح الاقتصادى التى أدخلها أنور السادات فى عام ١٩٧٤، وكذلك تصريحاته العلنية المسرفة بشأن العلاقات المصرية الإسرائيلية، مثل عرضه تحويل جزء من مجرى نهر النيل لرى صحراء النقب الإسرائيلية. كانت سياسة السادات الخاصة بمواصلة عملية السلام مع إسرائيل مرتبطة برغبته القوية فى إعادة دمج مصر بالسوق الرأسمالى العالمى، لذا فإن من عارضوا سياساته الاقتصادية كانوا يميلون إلى معارضة توجهه التخطيطى الدولى الجديد نحو الغرب ونحو السلام مع إسرائيل، حيث حاولوا إظهار الصلة بين الاثنين.

كانت إحدى أول وأبرز أشكال التعبير عن هذا الموقف عبارة عن سلسلة من المقالات الصحفية التى كتبها «أنس مصطفى كامل» عن تاريخ «الرأسمالية اليهودية

فى مصر». إن هذه المقالات تقدم لهؤلاء الذين عارضوا سياسات السادات الاقتصادية والتخطيطية الدولية حجة تاريخية تصف أفراد طبقة الصفوة التجارية اليهودية المصرية بأنهم كانوا وكلاء محليين لحكومات أو مؤسسات أجنبية، حيث استطاعوا تكوين ثرواتهم عن طريق التعاون على فرض الهيمنة الاقتصادية على مصر من خلال رأس المال الأوروبى. وقد ظهرت هذه المقالات فى الأهرام الاقتصادي حسنة السمعة، وهى مجلة أسبوعية جادة تمثل الجناح اليسارى لرأى السلطة الحاكمة(١٧). ورغم تأكيد كامل على أن الهدف من دراسته هو «الرأسمالية اليهودية» وليس الدين اليهودى، فقد روج لرؤية تآمرية تتردد بها أصداء الأشكال النمطية المعادية للسامية المرتبطة بالنفوذ المالى اليهودى.

إن تحليل كامل يستند إلى التأكيد على أن «الجماعات اليهودية التى قامت بدور رأسمالى فى التاريخ المصرى كانت فى غالبيتها غير مصرية الأصل». و هو عامل ينظر إليه على أنه كان أمرا دائما طوال العهود الفرعونية والبطلمية والفاطمية والعثمانية والحديثة(١٨). وبالإضافة إلى هذا المفهوم اللاتاريخى للتاريخ الاقتصادى اليهودى، يعتمد كامل على تصنيفات اقتصادية وثقافية مستبدة. وهكذا، يقوم بتصنيف أية شركة بها مشاركة يهودية ذات شأن على أنها «يهودية»، مبالغا فى تأثير المستثمرين ومديرى الشركات اليهود (و الذى كان بالتأكيد كبيرا) ومُعطيا الفرصة لتصويرهم ككتلة ضخمة وصلبة من رأس المال اليهودى، والتى يمكن بسهولة تمييزها عن كتل رأس المال الأخرى وعن الاقتصاد القومى المصرى الأصيل، حيث كانت هذه الكتلة اليهودية غريبة عنه.

وحسب كامل، كان كل من اليهود والرأسمالية يعتبران بشكل فطرى عنصرين خارجيين وعدائيين بالنسبة للمجتمع الاقتصادى والسياسى المصرى الأصيل والعضوى، والذى لم يوضح قط حدوده المتفق عليها. إن رغبة كامل فى ربط اليهود بروح رأسمالية غريبة عن مصر قد قادته إلى نقاط من سوء الفهم المثيرة للسخرية - على سبيل المثال، فكرة أن اليهود القرائين القادمين من شمال إفريقيا كانوا أكثر قدرة على العمل كوكلاء محليين للأجانب عن الأغلبية الربانية نظرا لأنهم تبنوا

روحًا بروتستانتية فيبرية(١٩)(*)، وبالرغم من أن بعض القرائين قد هاجروا بالفعل إلى مصر من تونس فى القرن التاسع عشر، فإن معظمهم قد أقاموا بمصر لقرون عديدة، كما كانوا يميلون إلى أن يكونوا أكثر اليهود اندماجا من الناحيتين الاقتصادية والثقافية. وبالنسبة لكامل، فإن كون اليهود شيئا آخر مختلفا يفسر غلبة طبيعة عملهم كوكلاء محليين للأجانب على نشاطهم الاقتصادى والآثار الشنيعة لذلك على الاقتصاد القومى المصرى والتعاون اليهودى مع الحركتين الاستعماريتين الفرنسية والبريطانية والحركة الصهيونية فى القرنين التاسع عشر والعشرين. وهكذا، يصل إلى نتيجة مفادها «أنه من المستحيل الحديث عن الرأسمالية اليهودية إلا بوصفها فرعا من الرأسمالية الاستعمارية»(٢٠).

يقوم «نبيل عبد الحميد سيد أحمد» بتطوير مسار حُجج «كامل» فى ثلاثة كتب، حيث خصص اثنين منهما بشكل حصرى لتاريخ اليهود المصريين الحديث(٢١). حصل سيد أحمد على درجة الدكتوراه من المؤسسة العلمية الرائدة لدراسة تاريخ مصر الحديث، وهى جامعة عين شمس، وهو الآن أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بجامعة المنيا. إن كتبه تستند إلى بحث شامل فى ملفات مصلحة الشركات وغيرها من المواد المحفوظة فى سجلات حكومية. ويتضمن أحدث كتبه الثلاثة تمهيدًا مُصدقًا عليه من مركز توثيق تاريخ مصر المعاصر ذى المكانة الرفيعة(٢٢). كما أن كلا من كتابيه الأول والثالث قد تم نشرهما من خلال الهيئة المصرية العامة للكتاب المملوكة للدولة. ونظرا لأن التكوين العلمى لنبيل عبد الحميد سيد أحمد ومسيرته الوظيفية مرتبطان بمؤسسات علمية مصرية رئيسية، فإن أساليبه البحثية ونظرته الفكرية ذات مصداقية كبيرة.

ومثل معظم المصريين الذين كتبوا عن التاريخ اليهودى المصرى، يُذكرنا سيد

(*) ويبيرية نسبة إلى ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠)، وهو عالم اجتماع ألمانى بارز، قام بدراسات اجتماعية اقتصادية دينية عديدة خرج منها بنتائج هامة، من بينها أن بعض الطوائف البروتستانتية - خاصة الكالفينية - قد تحولت إلى اتباع أساليب عقلانية للكسب الاقتصادى كوسيلة للتعبير عن مباركة الرب لهم.

أحمد بأن اليهود تمتعوا بظروف اقتصادية ممتازة فى مصر ولم يكونوا عُرضة لأى تمييز أو عدم الأهلية الشرعية حتى عام ١٩٤٨[٢٣]. وهو ينضم إلى «على شلش» فى دحضه لزعم «آدا أهارونى» بأنه كان من المستحيل على اليهود أن يحصلوا على الجنسية المصرية إلا من خلال الرشوة (انظر الفصل الثامن). ويتساءل أحمد: لماذا لم تستطع عائلة إنبال موصيرى الثرية استعمال ماله للحصول على الجنسية؟[٢٤]. إن هذه حجة ضعيفة تستحق بالكاد الجدل بشأنها. وتشير إلى أنه بحلول عام ١٩٩١، عندما ظهرت دراسة أحمد عن الحياة الاقتصادية والاجتماعية لليهود فى مصر من عام ١٩٤٧ إلى عام ١٩٥٦، أصبح يُنظر إلى اليهود على أنهم غرباء تماما عن مصر، حتى إنه لم يعد من الضرورى تقديم أدلة هامة لإثبات هذه النقطة. ومع ذلك، أقدم هذا الرد الموجز.

حتى إلغاء الامتيازات الأجنبية من خلال اتفاقية مونترو(*) فى عام ١٩٣٧، كانت هناك ميزات قليلة لمن يصبح مواطنا مصريا. إن موضوع الجنسية المصرية هذا كان تصنيفا سياسيا جديدا ظهر إلى حيز الوجود فقط فى عام ١٩٢٢، وكان هؤلاء الذين لديهم الاختيار غير متحمسين للتخلى عن جنسيتهم الأجنبية من أجله. كانت أقلية بارزة من طبقة الصفوة التجارية اليهودية (مثل عائلتى قطاوى وشيكوريل) مواطنين مصريين، لكن الأغلبية لم تكن كذلك. وقد قام الحاخام الأكبر حاييم ناحوم بشكل متكرر بحَثّ اليهود على أن يصبحوا مواطنين مصريين. لكن، بحلول أواخر الثلاثينيات، عندما أصبحت ميزات الجنسية المصرية واضحة، أدى تطبيق قانون الجنسية الصادر عام ١٩٢٩ إلى جعل الأمر أكثر صعوبة بالنسبة لليهود للمطالبة بالحصول على الجنسية المصرية. وقد وجد اليهود المحليين الفقراء والمنتمين للطبقة الوسطى أنه من الصعب بمكان إثبات أن عائلاتهم قد أقامت بمصر بشكل

(*) تم إبرام اتفاقية مونترو فى مؤتمر تم عقده بمدينة مونترو السويسرية من ١٢ أبريل إلى ٨ مايو ١٩٣٧ وحضره ممثلون للدول التى تتمتع بحقوق امتيازية فى مصر، حيث اتفقوا على إلغاء تلك الامتيازات باستثناء استمرار المحاكم المختلطة لاثنىْ عشر عاما أخرى وامتداد سلطتها على القضايا الجنائية التى كانت تتولاها المحاكم القنصلية فى السابق. وقد دعمت هذه الاتفاقية من سيادة مصر أكثر.

مستمر منذ عام ١٨٤٨، كما كان يتطلب القانون. ولقد شكل هؤلاء الجماعة الرئيسية من اليهود الذين يحق لهم الحصول على الجنسية المصرية، وغالبا ما كان يتم رفض طلباتهم أو إخضاعهم لمعوقات إدارية مطولة عند تقدمهم بشكل رسمى للحصول عليها.

ومثل كامل، يقوم أحمد بتعريف اليهود من خلال فطنتهم التجارية واختلافهم الثقافى عن المصريين. وعلى سبيل المثال، يعزو نجاح شركة المحاريث والهندسة، والتى كان المستثمرون الرئيسيون بها كلا من عائلات موصيرى وكوريبل وقطاوى، إلى «تفكير يهودى بارع وتخطيط مناسب»[٢٦]. لقد قامت هذه الشركة بتنظيم حفلات راقصة فى ناديها الاجتماعى، حيث يذكر أحمد أن هذا الأمر قاد البعض إلى اتهام اليهود، بالإضافة إلى قلة من أبناء طبقة الصفوة من غير اليهود، بمسئوليتهم عن إدخال عادات لا تتوافق مع الطبيعة المحافظة للمجتمع المصرى. وينتهى وصف أحمد لهذه الشركة الناجحة بالتذكير بدور اليهود المصريين فى قيام إسرائيل وطرد الفلسطينيين، رغم أنه لا يقدم أدلة على أى نشاط مؤيد للصهيونية أو أى تعاطف معها من جانب مديرى الشركة اليهود، وقد كانت مناهضة بعضهم للصهيونية معروفة جيدا[٢٧]. ومثل كامل كذلك، يربط أحمد بين رأس المال اليهودى والصهيونية بادعائه، غير المدعوم بأية أدلة، بأن الأرباح اليهودية قد غادرت مصر «بأساليب ملتوية لكى يتم استعمال معظمها فى بناء دولة إسرائيل، وهكذا تضر باقتصاد وأمن مصر القوميين وأمانها»[٢٨].

إن كلا من «أنس مصطفى كامل» و«نبيل عبد الحميد سيد أحمد» يتشاركان فى المفهوم الجوهرى والعضوى الخاص بالهوية القومية المصرية الذى قامت بتقديمه كل من سهام نصار وعواطف عبد الرحمن وأعادتا صياغته فى شكل مادى من خلال تأريخهما الاقتصادى. وتكمن أداة تحقيق هذا الأمر فى نموذج مثالى الصفات للتنمية الاقتصادية القومية يستند إلى فكرة أن التنمية الرأسمالية الحقيقية يمكن أن تحدث فقط تحت رعاية «طبقة رأسمالية وطنية». إن هذا التصنيف الطبقى قد تم تطويره فى الأصل عن طريق الماركسيين كى يحددوا الطبقة التى سوف

تقوم بثورة ديمقراطية رأسمالية ضد الأشكال الإقطاعية السائدة فى ملكية الأراضى والسياسة فى آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. ولقد حاول كل من كامل وسيد أحمد ومؤرخى المدرسة القومية المصرية ـ من ماركسيين وناصرين وآخرين ـ إثبات أنه حتى عام ١٩٥٢ كان يحكم مصر تحالف من مالكى الأراضى الكبار ورأس المال الأجنبى الذى كان يعارض تنمية اقتصاد صناعى قوى فى مصر. ونتيجة لذلك، كان على طبقة رأسمالية قومية أن تبرز كى تقوم بهذا المشروع وتكافح من أجل التغلب على هيمنة رأس المال الأجنبى على البلاد. وغالبا ما يتم تحديد «طلعت حرب» ومؤسسى بنك مصر بوصفهم الطامحين الرئيسيين للعب هذا الدور. وقد تم تفسير فشلهم فى بناء اقتصاد قومى صناعى محلى قبل عام ١٩٥٢ على أنه كان نتيجة للنفوذ المتواصل لرؤوس الأموال المتمصرة، ومن بينها رأس المال اليهودى، أو عيوب فى تكوين الطبقة الرأسمالية المصرية. ولذا فإن الرأسمالية بالضرورة تحتوى على أخطاء تكوينية، كما أنها غير كاملة، وربما كذلك تعتبر بشكل فطرى مشروعا غريبا نظرا لأن الطبقة الرأسمالية المصرية كانت فى غالبيتها مكونة من أجانب ووكلاء محليين لأجانب وأقليات متمصرة مرتبطة برأس المال الأوروبى.

إن هذا التصور، والمعارضة المطلقة التى وضعها بين الوكلاء المحليين والأجانب، من جانب، وطبقة رأسمالية وطنية، من الجانب الآخر، يقوض الهوية المصرية لليهود المصريين من خلال ربط الطائفة بأكملها بأكثر عناصرها العالمية تحررا.. والتى، أكثر من ذلك، يمكن رؤيتها بوصفها مشتركة فى نشاطات ضارة بالاقتصاد القومى. ورغم أن هذه النظرة قد تطورت على يد قوميين مصريين، فهى متوافقة بالكامل مع نظرة صهيونية نضالية، والتى تلتزم بشكل مساو بالتأكيد على أن اليهود كانوا دائما أجانب فى مصر. إن كلا من الروايتين التاريخيتين الرسميتين القوميتين تعتمدان على مفاهيم جوهرية لاتاريخية خاصة بالأمة والآخرين لها. وفيما يلى أقدم معالجة بديلة لفهم عمليات الحركة الاستعمارية وحلفائها المحليين، ومن بينهم طبقة الصفوة التجارية اليهودية فى مصر.

الرأسمالية الاستعمارية

بالرغم من أن كل اليهود المصريين تقريبا كانوا فقراء تماما فى القرن التاسع عشر، إلا أن أقلية ضئيلة كانت لديها الوسيلة لـ، والخبرة بـ، إدارة رأس المال السائل. إن اليهود المهاجرين إلى القاهرة والإسكندرية من سالونيكا وأزمير وحلب أو مدن عثمانية أخرى قديمة استعملوا صلاتهم العائلية فى جميع أنحاء حوض البحر المتوسط كمصدر قوة تجارية لإقامة طَرق غير مباشرة للتجارة والائتمان. لقد كانت المهارات التجارية لليهود نتائج الحدود القصوى والفرص التى هيأها لهم تاريخهم كشعب يعيش في الشتات. ومن هنا، كان رأس المال تصنيفا اقتصاديا وعلامة على الاختلاف الثقافى. ولا شك فى أن استعمال اليهود للفرنسية فى مدارسهم الطائفية وانفتاحهم على الثقافة الأوروبية ووجود نسبة مرتفعة من حاملى الجنسيات الأجنبية بينهم قد ميزهم عن معظم المصريين المسلمين.

لقد تمتع الكثير من أعضاء الطائفة اليهودية بمجموعة من الامتيازات الاستعمارية القانونية والمالية والاجتماعية فى مصر. ولا يمكن لأى وصف واف لأحوال الطائفة أن يتغاضى عن الإقرار بهذا الأمر. لكن عمليات رأس المال الأجنبى فى مصر كانت أكثر تعقيدا مما تسمح به النسخة القومية المصرية لوصف الأحداث. أكثر من ذلك، لم يشعر الكثير من اليهود، مثل أعضاء طبقة الصفوة من مسلمين وأقباط، بأن امتيازاتهم قد جعلتهم أقل مصرية بأى حال من الأحوال. ولقد كان أبرز أعضاء الطبقة الرأسمالية اليهودية كذلك من بين أشد المجاهرين بمناهضة الصهيونية فى الطائفة. ويمكن القول بشكل عام إن القاعدة الشعبية للصهيونية كانت تتركز فى عناصر الطبقة الوسطى السفلى المتأوربة (المتبعة لنمط المعيشة الأوروبى) فى الطائفة، الذين كانوا يلتحقون بالمدارس الطائفية اليهودية، وليس فى عناصر الطبقة الوسطى العليا وطبقة الصفوة التجارية، الذين كانوا عادةً ما يتلقون تعليمهم فى مدارس علمانية أو مدارس تابعة للكنيسة الكاثوليكية الفرنسية ويديرها كهنة.

وكما حاول «عاصم دسوقى» (أستاذ التاريخ الحديث بكلية الآداب بجامعة حلوان) و«إريك ديفيس» (أستاذ العلوم السياسية بجامعة رتجرس) أن يثبتا بشكل مُقنع أنه ليس من المعقول تصنيف مالكى الأراضى الكبار فى مصر فى القرنين التاسع عشر والعشرين كأنهم إقطاعيون(٢٩). لقد كانت زراعة القطن جزءًا أساسيًا من الإقتصاد العالمى الرأسمالى. وكان هذا الاقتصاد يقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وإنتاج السلع لسوق ما وتسليع العمال (أى تحويل العمال إلى سلعة أو معاملتهم كسلعة) والتخطيط العقلانى للأرباح والميل إلى تراكم رأس المال وظهور المؤسسات التجارية الضخمة التى تتم إدارتها بعدد هائل من الموظفين. وقد سعى مزارعو القطن الكبار إلى زيادة أرباحهم إلى أقصى حد ممكن، رغم أن هذا الأمر لم يكن متعارضا مع الحفاظ على مكونات العلاقات الاجتماعية فيما قبل العهد الرأسمالى فى الريف. إن الكثير من رجال الصناعة المسلمين والأقباط، ومن بينهم أغلبية المستثمرين الأوائل فى بنك مصر، قد برزوا من بين صفوف مزارعى القطن الكبار. ولم يكن هناك قط أى تضارب جوهرى فى المصالح بين مزارعى القطن الكبار ورجال الصناعة. لذلك أتفق مع «أنور عبد الملك» (عالم اجتماع مصرى ومؤلف بارز فى مجال علم المنطق الاجتماعى) وروجر أوين (أستاذ تاريخ الشرق الأوسط بجامعة هارفارد) فى وصف التكوين الاجتماعى لمصر من منتصف القرن التاسع عشر إلى عام ١٩٥٦ بأنه «رأسمالية استعمارية».

لم تكن الرأسمالية الاستعمارية تكوينًا اجتماعيًا ساكنًا. إن التطورات التقنية فى الزراعة والهجرة المدنية قد غيرت من أنماط المحاصيل وعلاقات السوق والطبيعة الاجتماعية للمجتمعات القروية. إن الكساد الذى حدث فى الثلاثينيات حفز العمل على تعزيز رؤية اقتصادية جديدة، كما زاد من فرص التصنيع البديل للاستيراد. وقد دفع الكساد بالمثل الحُكام الإداريين المُستعمرين البريطانيين والمديرين التجاريين إلى التفاوض من أجل ترتيبات سياسيةٍ واقتصادية جديدة مع السياسيين ورجال الأعمال الاستعماريين. وقد شجع إلغاء الامتيازات الأجنبية فى عام ١٩٣٧ طبقات الصفوة التجارية المصرية على أن تطمح إلى الحصول على

نصيب أكبر فى النفوذ تجاه رأس المال الأجنبى. وقد سهلت صلاتهم الوثيقة بالدولة المُعاد تنظيمها حديثا، إلى حد كبير، من تحقيق هذه الطموحات. وبحلول الأربعينيات، أصبح واضحا تماما وجود ميل نحو تمصير رأس المال والقوة العاملة الماهرة. ومع ذلك، فباستثناء صناعة القطن وقطاعات التصدير، كانت نسبة تمثيل المسلمين والأقباط ضئيلة بشكل ملحوظ فى المستويات القيادية العليا فى الاقتصاد، خاصة فى القطاع المالى.

هل كانت مجموعة شركات بنك مصر مقدمة لظهور طبقة رأسمالية وطنية؟ عندما قرأ «روبرت فيتاليس» (أستاذ العلوم السياسية بجامعة بنسلفانيا) الدراسة التى أعدها «إريك ديفيس» عن «طلعت حرب» وبنك مصر، والتى تتعارض مع رؤيته، حيث يؤكد ديفيس فيها على وجهة نظره القائلة بأنه «من المرجح أن طلعت حرب وزملاءه لم يفكروا قط» فى أنفسهم بوصفهم يسعون «إلى أن يتحدّوا بشكل أساسى هيمنة رأس المال الأجنبى على الاقتصاد المصرى»، أخذ فيتاليس يحاول إثبات أن مجموعة شركات بنك مصر قد سعت إلى التعاون مع رأس المال الأجنبى ولم تسعَ إلى تنمية رأسمالية ذاتية التمركز(٣١). فى عام ١٩٢٤، انضم طلعت حرب إلى مجلس إدارة بنك الائتمان المصرى، والذى كان واحدا من أقوى المؤسسات المالية ذات السيطرة الأجنبية فى مصر. وفى العام التالى انضم إلى مجلس إدارة الاتحاد المصرى للصناعات، والذى كان مَعقِل رأس المال الأجنبى والمتمصر. وفى عام ١٩٢٧، تم السماح لأجانب بالعمل كمديرين لأربعة مؤسسات تجارية جديدة قام بنك مصر بإنشائها. وفى عام ١٩٢٩، اشترك بنك مصر مع قطب صناعة القطن الألمانى «هوجو ليندمان» فى تأسيس شركة مصر لتصدير القطن، وهو أول تعاون لبنك مصر مع شركة أجنبية وواحدة من أكثر مشروعاته التجارية ربحية. وهناك حتى انحرافات عن الصورة القومية لبنك مصر تعتبر أكثر لفتا للأنظار، حيث تتعلق بالتفاوض من أجل إقامة مشروعات تجارية مشتركة مع شركات بريطانية عديدة فى فترة الثلاثينيات، ومن تلك الحالات التفاوض بين شركة مصر للطيران وشركة أعمال الطيران

المحدودة فى عام ١٩٣١ ، وبين شركة مصر للتأمين وكل من شركة «سى تى باورينج» وشركة «لويدز» فى عام ١٩٣٣ ، وبين شركة «مصر للسياحة» وشركة «كوكس وكينجز المحدودة» فى عام ١٩٣٥ . وقد أدى أكبر مشروع مشترك بين مجموعة شركات بنك مصر والشركات البريطانية إلى تأسيس شركتى نسيج جديدتين ـ هما «شركة مصر للنسيج والغزل الرفيع» و«شركة مصر صباغى البيضا» ـ فى مدينة كفر الدوار فى عام ١٩٣٨(٣٢) . سعت «شركة صباغى برادفورد» ، وهى شركة كبيرة لكن منهارة ، إلى البحث عن شريك مصرى كى تتجنب التعريفة الجمركية المفروضة على البضائع القطنية المستوردة والتى تم إقرارها فى عام ١٩٣٠ ، وكانت مجموعة شركات بنك مصر متلهفة على معادلة الوضع الأفضل الذى تتمتع به شركة الغزل القومية ـ وهى أكبر منافسيها المحليين فى قطاع النسيج ، حيث كانت قد أسست مشروعًا مشتركًا مع شركة بريطانية أخرى ، تدعى «شركة كاليكو لطباعة المنسوجات» ، فى عام ١٩٣٤(٣٣) . لقد تم تنفيذ كل هذه المشروعات المشتركة حين كان «طلعت حرب» لا يزال مديرا لبنك مصر ، ولم تقلص تلك المشروعات من صورة البنك القومية أو من الشكل الخطابى القومى الخاص بطلعت حرب .

يعتمد «فيتاليس» فى الأساس على عمل «روبرت تيجنور» (أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بجامعة برينستون) ، الذى يحاول إثبات أن رأس المال الأجنبى قد قام بمساهمات إيجابية فى التنمية الصناعية فى مصر(٣٤) . إن تيجنور مهتم فى المقام الأول بتقديم تفنيد تجريبى لنظرية التبعية ، وهو يفعل ذلك بشكل فعال تماما . لكن تركيزه على ذلك الهدف يقوده إلى تجنب السؤال عمّا إذا كانت أية أشكال من الاستثمار استغلالية أو استندت إلى امتياز استعمارى أو أعاقت نمو الاقتصاد المصرى . وبالتالى ، فإن معالجته للموضوع تميل إلى إزالة تصنيف الحركة الاستعمارية تماما . ويؤكد فيتاليس بشكل مفيد على التمييز بين مستثمرين ذوى أفق دولى لا يوجد لديهم اهتمام خاص بـ ، أو التزام نحو مصر فى حد ذاتها ،

مثل السير إيرنست كاسل(*)، وهو شريك تجارى لشقيق اللورد كرومر(**)، نائب الملك البريطاني في مصر من عام ١٨٨٣ إلى عام ١٩٠٧، وبين مستثمرين، بصرف النظر عن جنسيتهم أو ثقافتهم أو دينهم، عاشوا فى مصر، ونظروا إلى مصر على أنها ميدان نشاطهم، والذين كان نجاحهم التجارى يعتمد فى المقام الأول على مستقبلها[٣٥].

إن هذه المجموعة الأخيرة قد تطورت إلى طبقة رأسمالية محلية ذات مصالح تختلف عن تلك الخاصة برأس المال العالمى، رغم أنها ليست بالضرورة متعارضة بشكل جوهرى معه. كان لدى هذه الطبقة الرأسمالية المحلية صلات وثيقة بكل من مالكى الأرض الكبار ورأس المال الأجنبى؛ ولم تكن بشكل خاص تؤيد حكم الأغلبية؛ وغالبا ما عارضت الحزب القومى الرئيسى، وهو حزب الوفد، الذى قام بتنمية صورة ذات شعبية له. ومع ذلك، فإن أحد الممثلين البارزين لهذه الطبقة الرأسمالية المحلية، وهو أحمد عبود، كان ممولاً رئيسيًا لحزب الوفد، حتى أصبح مصطفى النحاس رئيسا للحزب فى عام ١٩٢٧، ومرة ثانية فى الفترة ما بين عامى ١٩٥٠ ـ ١٩٥٢. إن عبوداً وآخرين، ومن بينهم طبقة الصفوة التجارية اليهودية، الذين أصبحوا معروفين كوكلاء محليين للأجانب فى ذروة مد الاشتراكية العربية الناصرية فى الستينيات، كانوا شخصيات رئيسية فى عملية تنمية الرأسمالية الصناعية ونقل ملكية شركات تأسست فى الأصل برأس مال أجنبى إلى يد المصريين ـ من مسلمين وأقباط وأقليات مقيمة.

لا يوجد شيء غير عادى بشأن غياب طبقة رأسمالية وطنية تسعى إلى إحداث تنمية صناعية محلية فى مصر. ففى شيلى والبرازيل، على سبيل المثال، كانت التنمية الصناعية نتاجًا خليطًا مشابهًا من المصالح الخاصة بمالكى الأرض ورجال

(*) (١٨٥٢ ـ ١٩٢١)، يهودى ألمانى هاجر إلى بريطانيا فى سن الخامسة عشرة، حيث أصبح بعد ذلك مصرفيًا بارزًا، كما عينه الملك إدوارد السابع مستشاراً ماليا له فى عام ١٩٠٢، ومات عن ثروة تقدر بـ ٤٠٠ مليون فرنك سويسرى.

(**) (١٨٤١ ـ ١٩١٧)، اسمه الأصلى إيفيلين بارينج، وهو إدارى استعمارى مستبد.

الصناعة، ورأس المال المحلى والأجنبى، والدولة[٣٦]. وقد حاول جافين كيتشينج (أستاذ العلوم السياسية المساعد بجامعة نيو ساوث ويلز بأستراليا)، مستخدما حالات إفريقية، إثبات أن الأساليب التخطيطية للتنمية الرأسمالية المتأخرة «لم تتضمن قط الاستبعاد الكامل لرأس المال الأجنبى» وأن «التنمية الرأسمالية المتحولة بصدق. . أمر ممكن بدون الحاجة إلى طبقة رأسمالية وطنية»، رغم إمكانية حدوثها «فى ظل سيطرة رأس المال الدولى وبالتحالف مع الشرائح المسيطرة فى طبقة حاكمة محلية (وهو تحالف ليس بمعزل عن تناقضاته وتوتراته)»[٣٧]. وكما فى الكثير من الدول المُستعمَرة وشبه المُستعمَرة سابقا، لم تكن التنمية الإقتصادية فى مصر إحدى وظائف الشكل الخطابى السياسى القومى أو موجهة نحو خدمة مصالح الطبقات الثانوية.

هناك بضعة أمثلة على قيام الطبقة الرأسمالية بمخاطرات خاصة لمصلحة الأمة فى العالم المُستعمَر وشبه المُستعمَر سابقا. ولم يحدث هذا الأمر لأن هذه الطبقة لسبب ما تحتوى على عيوب، لكن لأن الرأسمالية النامية بشكل متأخر لم يكن أمامها من اختيار سوى أن تعتمد على تدخل الدولة فى الاقتصاد، وأن تتعاون مع هياكل السوق الدولى القائمة، والتى تستطيع فقط من خلالها أن تحصل على وضع ثانوى. أكثر من ذلك، إن ميل المستثمرين الطبيعى إلى السعى وراء المكسب الخاص أكثر من التنمية الوطنية ليس أمرا قاصرا على غير الأوروبيين. وكما حاول «إيمانويل ولرستاين»[*] أن يثبت، فإن صورة الطبقة الرأسمالية الفردية المخاطرة هى بمثابة تحويل أمر مجرد إلى أمر مادى. لقد كان المستثمرون دائما ما يفضلون الريع، عن الربح كما بحثوا عن موارد عامة ملائمة لمكسبهم الخاص عندما يكون لديهم النفوذ السياسى لفعل ذلك[٣٨].

ولا يجعل هذا المفهوم من الطبقة الرأسمالية ـ سواء أكانت يهودية أو غير ذلك ـ

(*) (١٩٣٠ ـ) ، عالم اجتماع بارز، وأستاذ علم الاجتماع بجامعة بينجامتون الأمريكية حتى تقاعده فى عام ١٩٩٩، وخبير بشئون إفريقيا ما بعد الاستعمار، ثم برز بعد ذلك كمؤرخ ومُنظر للاقتصاد الرأسمالى العالمى.

البطل المُطلق للتنمية الصناعية المصرية . ويقترح «كارل ماركس» ضرورة إدراك التطور التاريخى للرأسمالية كعملية متزامنة من البناء والهدم، كما يذكرنا «فريدريك جيمسون»(*) بأن «الانتقال من الإلزام الجدلى الصارم إلى الموقف الأكثر راحة المتعلق باتخاذ مواقف أخلاقية هو أمر متأصل وإنسانى تماما بشكل زائد عن الحد»(٣٩) . لقد أدت التنمية الرأسمالية فى مصر إلى زيادة الإنتاجية، وتنشيط عملية تصنيع محدودة، وتوسعة حجم القوة العاملة بالأجر فى المدن، وتحسين مستويات معيشة الكثير من العاملين وعائلاتهم . وفى نفس الوقت، ظل الاقتصاد المصرى يحتل مكانة ثانوية فى الاقتصاد الدولى، كما حافظ على توزيع غير متكافئ تماما للدخل القومى وفشل فى سد احتياجات أغلبية السكان بشكل كاف . كانت المعالجات القومية للتاريخ الاقتصادى للطائفة اليهودية تسعى إلى تفسير الاستغلال والألم الإنسانى والنتائج غير المتساوية تماما لنمو الرأسمالية فى مصر على أنه شىء غير طبيعى أو غير عادى، من الممكن نسبته إلى نقاط الضعف الاقتصادية أو العرقية فى الرأسماليين فى مصر . وإنه لأمر غير باعث على الارتياح بشكل كبير، وربما كذلك غير مُوحٍ بالأمل، أن نحاول إثبات أن هذه طبيعة الرأسمالية . وكتوضيح لطريقة عمل ونمو الرأسمالية الاستعمارية فى مصر، أقدم التاريخ التجارى الوجيز التالى للشركة المصرية العامة للسكر والتكرير، وهى شركة قامت فيها مجموعة تجارية يهودية مكونة من عائلات «سوارس» و«قطاوى» و«رولو» و«منشة» بدور اللاعب المحلى الرئيسى .

شركة السكر المصرية

كانت عائلة سوارس، والتى كان أفرادها يهودا إسبان يحملون الجنسية الإيطالية، قد وصلوا إلى مصر عبر إيطاليا فى أوائل القرن التاسع عشر، من بين أكثر العائلات اليهودية المصرية ثراء فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن

(*) (١٩٣٤ ـ   )، أستاذ الأدب فى جامعة دوك، ويعتبر واحدا من أشهر النقاد الثقافيين والأدبيين الماركسيين المعاصرين .

العشرين[٤٠]. قام عمل تلك العائلة على أنقاض شركة السكر المملوكة للدولة، والتى أسسها الخديوى إسماعيل لإضفاء التنوع على القطاع الصناعى الزراعى فى مصر، حيث قام «رافاييل سوارس» (١٨٤٦ ـ ١٩٠٢) وأجنبيان مقيمان آخران بتشييد معمل تكرير سكر جديد فى عام ١٨٨١ فى مدينة الحوامدية، التى تبعد حوالى خمسة وعشرين كيلومترا جنوب القاهرة[٤١]. وفى عام ١٨٩٣، ساهم مصرف عائلة سوارس بثلثى رأس المال فى شراكة جديدة فى مجال تصنيع السكر مع شركة «سى ساى» الفرنسية لتكرير السكر، وذلك لتكوين شركة تكرير السكر المصرية. وفى عام ١٨٩٧، تم دمج هذا المشروع التجارى الصغير فى شركة مصر العليا(*) العامة للسكر لتكوين الشركة المصرية العامة للسكر والتكرير. وفى عام ١٩٠٢، قامت شركة السكر المصرية بشراء تسعة مصانع لطحن أعواد القصب فى الصعيد من الشركة التى أسسها فى الأصل الخديوى إسماعيل، والتى أصبح اسمها الآن شركة الدائرة السنية للسكر(**) التى يمتلكها مجموعة مصرية إنجليزية يقودها المستثمر الإنجليزى الألمانى السير «إيرنست كاسل». وقد ترتب على ذلك أن أصبحت شركة السكر المصرية مَدينة بدين ثقيل لكاسل، كما ضمن هو دورا فى إدارتها. وسرعان ما فرضت هذه المؤسسة التجارية شبه احتكار على إنتاج السكر المصرى.

وقد أدى التوسع السريع والدين الثقيل لمجموعة كاسل إلى إفلاس الشركة فى عام ١٩٠٥. وتم إعادة تنظيم الشركة، كما تم تعيين فريق جديد للإدارة، يقوده رجل بلجيكى، يدعى «هنرى نووس»(***)، والسير «فيكتور هرارى باشا»، وهو يهودى مولود فى لبنان، ومواطن بريطانى، ومسئول رفيع سابق بوزارة المالية

(*) المقصود بمصر العليا: صعيد مصر.

(**) الدائرة السنية هى إدارة تشرف على أملاك الأسرة الحاكمة.

(***) هنرى نووس بك (١٨٧٥ ـ ١٩٣٨)، أعاد تنظيم شركة السكر المصرية بعد خسارة معظم أسهمها فى البورصة الفرنسية وانتحار رئيسها الفرنسى «إيرنست كرونيى»، وهو صديق مقرب من الملك فؤاد. وقد قوام بتأسيس الإسعاف المصرى عام ١٩١٠، كما كان أمين صندوق الصليب الأحمر، وتم تعيينه أول رئيس للاتحاد المصرى للصناعات عام ١٩٢٢.

المصرية. وقد عمل هرارى كوكيل محلى للسير «إيرنست كاسل». كما قام «نووس» بإدارة شركة السكر المصرية حتى وفاته فى عام ١٩٣٨.

وبالإضافة إلى استثمارهم الكبير فى شركة السكر المصرية، قامت مجموعة «سوارس» و«قطاوى» و«رولو» و«منشه» التجارية، بالتعاون مع مساهمين فرنسيين و«إيرنست كاسل»، بإقامة تجمع شامل للمساهمين فى الأراضى الزراعية والرى والتمويل وإنتاج السكر فى مصر العليا يتركز فى منطقة إنتاج السكر حول مدينة كوم امبو(*). وهكذا، ففى بداية القرن العشرين، كانت صناعة السكر مشروعًا اقتصاديًا استعماريًا ذا أصول مرتبطة بالأراضى التى قام الأجانب باقتنائها نتيجة للدين الأجنبى على مصر وإفلاسها فى عام ١٨٧٦. كانت عائلة سوارس هى حلقة الوصل بين رأس المال الأوروبى وموارد مصر الزراعية. وحتى فى هذه الفترة، سيكون من غير الصحيح النظر إلى عائلة «سوارس» على أنها أدوات عملاء للمصالح الأوروبية. فبالرغم من أن أفراد هذه العائلة كانوا بالتأكيد حلفاء محليين لرأس المال الأوروبى، فإن عائلة سوارس كانت تعمل فقط فى مصر، على عكس «إيرنست كاسل» أو مساهمى شركة ساى الفرنسية، الذين كانت لديهم طموحات على مستوى العالم. وبحلول الحرب العالمية الأولى، تفوقت عائلة «قطاوى» على عائلة «سوارس» فى مجال النفوذ الاقتصادى والسياسى، حيث أصبحت أبرز عائلة يهودية فى مصر والمستثمرين المحليين الرئيسيين فى شركة السكر المصرية. وبعد مرور عقود عديدة، تغير طابع الملكية والإدارة فى الشركة بشكل ملحوظ. ويمكن مقارنة العلاقات الجديدة بين رأس المال الأجنبى ورأس المال اليهودى المقيم ورأس المال المصرى المسلم فى شركة السكر المصرية من أواخر الثلاثينيات إلى منتصف الخمسينيات بالتطورات التى حدثت فى شركات أخرى خلال هذه الفترة.

(*) مدينة زراعية على النيل تقع على بُعد ٥٠ كيلومترًا شمال أسوان، يبلغ عدد سكانها الآن نحو ٦٠٠٠٠ من المصريين ذوى الأصول النوبية فى معظمهم، والذين تم نقلهم إليها عند إنشاء السد العالى. وتعتمد فى اقتصادها على زراعة قصب السكر والقمح.

فى أواخر الثلاثينيات، أصبح حَمَلة الأسهم الفرنسيون، الذين كانوا دائما ما يمارسون نوعًا من السيطرة الفضفاضة على الشركة، أقل ظهورا حتى فى إدارتها[٤٢]. فعندما توفى «هنرى نووس»، حاولت السفارة الفرنسية فى مصر تشجيع حَمَلة الأسهم الفرنسيين، الذين كان بحوزتهم حينئذ ٣٠ بالمائة من أسهم شركة السكر المصرية، على ممارسة سلطتهم فى تعيين إدارة للشركة. لكنهم لم يستطيعوا فعل ذلك. فقد انتقلت السيطرة الفعلية إلى أيدى البلاجكة (هنرى نووس) واليهود المصريين (قطاوى وهرارى) واليونانيين المصريين (مجموعة تقودها عائلة كوتسيكا)(*). وفى عام ١٩٤٢، بعد فترة قصيرة من بروز عائلة كوتسيكا، تم انتخاب أحمد عبود باشا فى مجلس الإدارة وأصبح مديرا عاما لشركة السكر المصرية. وفى عام ١٩٤٨، اكتملت سيطرته على الشركة من خلال انتخابه رئيسا لمجلس الإدارة. وخلال الأربعينيات، كان يوجد يهوديان - هما «رينيه قطاوى بك» والعقيد «رالف أ. هرارى»، ابن «فيكتور هرارى» - فى مجلس الإدارة مع «عبود باشا» والعديد من المصريين المسلمين البارزين الآخرين - وهم «شريف صبرى باشا» و«حسين سرى باشا» و«محمد محمود خليل بك» و«عبد الحميد بدوى باشا» و«حسن مظلوم باشا» والسير «محمود شاكر محمد باشا». وكان الممثل الوحيد للمساهمين الفرنسيين الذين بدءوا الشركة مع عائلة «سوارس» هو «البارون لوى دى بينوا»، الذى كان كذلك الوكيل الأعلى لشركة قناة السويس المقيم فى مصر (كما كان كذلك رئيس جمعية المحاربين القدماء الفرنسية، وممثل قوات فرنسا الحرة، التى كان يقودها «ديجول» خلال الحرب

(*) عائلة كوتسيكا هى عائلة يونانية الأصل، أسسها «ثيوكاريس كوتسيكاس»، والذى عُرف فيما بعد بكوتسيكا، وهو تاجر من الإسكندرية أصبح فيما بعد المورِّد الرئيسى لحملة كيتشنر إلى السودان والقوات البريطانية فى مصر، وكان الكحول من بين السلع التى كان يستوردها للجيوش، وسرعان ما قرر صناعته محليا لكى يكون أكثر ربحية، ولذا أنشأ مصنعًا لتقطير الكحول من المولاس. وباستعمال آلات حديثة أصبح مسئولا عن إنتاج ثلاثة أرباع إنتاج مصر من الكحول بحلول عام ١٩٤٩.

العالمية الثانية، في مصر). وهكذا، في عام ١٩٤٨، كان مجلس الإدارة يتكون من ثمانية مواطنين مصريين، أحدهما يهودي (قطاوي)، واثنين من الرعايا الأجانب، أحدهما يهودي (هراري).

بدأ «عبود باشا» في تمصير الموظفين عندما سيطر على إدارة الشركة. وبحلول عام ١٩٤٧، كان يعمل بالشركة ٩٥٤ موظفًا إداريًا وتقنيًا، من بينهم ٧٢٥ (٧٦ بالمائة) كانوا مصريين، و٣٨ كانوا متمصرين. وادعى ٣٤ آخرون أنهم مصريون لكن لم يكن لديهم إثبات وثائقي[٤٣]. وكان عدد العمال الأجانب أقل من ٣٠ (٠,٣ بالمائة) من بين ٩٠٠٠ عامل في عام ١٩٤٧، لكنهم كانوا أكثر مهارة (أو على الأقل اعتبرتهم الإدارة كذلك) وأعلى من حيث الأجر والمزايا عن المصريين. إن هذه الأرقام تتجاوز الحد الأدنى من الحصص المخصصة لتوظيف المصريين، والتي حددها قانون الشركات الصادر عام ١٩٤٧، ولم تكن هناك أي تغييرات مطلوبة للامتثال لهذا التشريع. وفي قمة نسق الشركة، كان ما زال يوجد عشرة أجانب من بين ثلاثة عشر عضوا في اللجنة الإدارية في عام ١٩٤٧. لكن بحلول عام ١٩٥٢، أصبح هناك عشرة مصريين من بين أربعة عشر عضوا. ومن المرجح أن هذا التغيير كان نتاج رغبة عبود في التأكيد على سيطرته من خلال المعينين من طرفه، كما كان بالمثل نتاج الضغط من أجل التمصير. وبعد عام ١٩٤٧، ارتفع عدد الموظفين والعاملين المصريين في كل الوظائف بالتدريج.

تغير كذلك تركيب رأس مال الشركة في الأربعينيات والخمسينيات. بحلول عام ١٩٥٥، كان ٢٦ بالمائة فقط من أسهم شركة السكر المصرية بحوزة الفرنسيين[٤٤] كما استمرت عائلة قطاوي في الاحتفاظ بنسبة كبيرة من أسهم الشركة. أما باقي المساهمين المنتمين لمجموعة «سوارس» و«قطاوي» و«رولو» و«منشة»، الذين كانوا يعملون في الأصل كوسطاء للاستثمار الأجنبي المباشر استعماري الأسلوب الخاص بالسير «إيرنست كاسل» وشركة «ساي» الفرنسية، فقد أصبحوا متعاونين عن طيب خاطر مع أحمد عبود، أكثر مستثمر مسلم نجاحا ونشاطا في مصر.

ورغم ما يبدو أنه تمصير ناجح للشركة، ففي ٢٤ أغسطس ١٩٥٥، تم وضع شركة السكر المصرية تحت إشراف وزارة المالية بسبب نزاع بين عبود والنظام الحاكم جديد حول الضرائب والأسعار(*). قامت الحكومة بمصادرة الشركة، وفي عام ١٩٥٦ قامت بتصفيتها(**). وبعد حرب السويس/ سيناء، أصبحت مؤسسة مملوكة للدولة. ولا يعود تأميم شركة السكر المصرية إلى قلق الحكومة من السيطرة الاقتصادية الأجنبية، بل إلى «عبود»، الذى كان شخصية متعجرفة مستبدة، مما جعله لا يرغب فى الخضوع لمتطلبات السياسة الاقتصادية للحكومة. تم إجبار عائلة قطاوى على التخلى عن أسهمها فى شركة السكر المصرية عندما غادرت مصر بعد حرب ١٩٥٦، لكن دورها فى الشركة ليس له صلة كبيرة بما تسبب فى جعلها واحدة من أوائل الشركات المكونة للقطاع العام فى مصر.

إن «أنس مصطفى كامل» أو «نبيل عبد الحميد سيد أحمد» أو «عرفة عبده على» لا يذكرون أيا من هذه التحولات فى التركيب العرقى لحملة الأسهم والإدارة والقوة العاملة فى مناقشاتهم الخاصة بشركة السكر المصرية[٤٥]. وهم ينظرون جميعا إلى الشركة ببساطة على أنها مشروع استعمارى يهودى/ أجنبى. وتشير رواياتهم إلى أن طابع الشركة قد تم تحديده إلى الأبد من خلال بداياتها، وقد نتج عن ذلك روايات لا تاريخية لحكاية شركة السكر (و الكثير من الشركات الأخرى التى قاموا بمناقشتها بالمثل) خالية فى تحليلها من ذكر للنشاط الطبيعى للتنافس الرأسمالى وصعود وهبوط مجموعات المستثمرين المتنافسة. ويسمح هذا الأمر لهم بتصوير «الرأسمالية اليهودية» أو «الطبقة الرأسمالية اليهودية» ككتلة واحدة متناغمة. كما يقومون جميعا، بأساليب مختلفة، باتهام طبقة الصفوة التجارية اليهودية بالتعبير عن مشاعر مؤيدة للصهيونية.

وفى حالة شركة السكر، يذكر كامل أن الشركة «استمرت حتى عام ١٩٤٨ فى

(*) كانت هناك تعريفة جمركية وقائية تضمن أرباح وأسهم الشركة منذ عام ١٩٣١.

(**) التصفية هى إغلاق مشروع تجارى لتسديد ديونه عن طريق بيع كل شيء فيه بأسعار بخسة للغاية.

لعب دور المَصدَر الأساسى للسكر لصهاينة تل أبيب»(٤٦) . ويبدو هذا الأمر شديد الإدانة بالنسبة لجمهور ربما ليس لديه علم بأنه كانت توجد روابط تجارية كثيرة بين مصر وفلسطين حتى عام ١٩٤٨ ، وأن تصدير السكر لفلسطين (والذى كانت الأغلبية العربية من السكان تستهلك بلا شك بعضا منه) كان أمرا شرعيا ومفيدا لميزان التجارة الخارجية المصرى . أكثر من ذلك ، كانت عائلة «قطاوى» ، وهى العائلة اليهودية الرئيسية فى الشركة ، أكثر طرف يُجاهر بمناهضة الصهيونية فى الطائفة اليهودية (ربما باستثناء الشيوعيين) . ومن المؤكد أن دافعهم لتصدير السكر إلى فلسطين - حيث من المحتمل جدا وببساطة أن يكون فرصة للربح - لم يكن تأييد الصهيونية .

هل كانت توجد طبقة رأسمالية يهودية؟

هل المفهوم القائل بوجود كتلة موحدة من رأس المال اليهودى ذى المشاعر السياسية المؤيدة للصهيونية تقوم بممارسة دور بارز فى الاقتصاد المصرى قبل عام ١٩٤٨ يمكن تدعيمه بأدلة تاريخية؟ إن الإحصاءات التى قام بجمعها توماس فيليب(*) (انظر الجدول التالى) تشير إلى أنه فى الأربعينيات ، عندما كان اليهود يشكلون أقل من ٠,٥ بالمائة من عدد سكان مصر ، كانوا يحتلون نسبة من ١٢,٦ إلى ١٦ بالمائة من كل المناصب الإدارية العليا فى الشركات المصرية ذات رأس المال المشترك . ورغم أن ذلك يعتبر وجودهم فى الوظائف الإدارية العليا أعلى من نسبتهم السكانية بكثير ، فإن أرقام فيليب تظهر أن اليهود كانوا أقلية صغيرة ومتناقصة فى طبقة الصفوة التجارية حتى قبل الحرب العربية الإسرائيلية الأولى .

(*) توماس فيليب هو أستاذ العلوم السياسية وتاريخ الشرق الأوسط الحديث بجامعة إيرلانجين بألمانيا ، كما قام بالتدريس بجامعات هارفارد ودارتماوث وشيراز .

المديرون اليهود فى الشركات المصرية ذات رأس المال المشترك

	المديرون		المناصب الإدارية العليا	
السنة	العدد الكلى	اليهود	العدد الكلى	اليهود
١٩٤٣	٧٢٨	١١٢ (١٥,٤٪)	١٦٢٦	٢٦٢ (١٦٪)
١٩٤٧-١٩٤٨	١١٠٣	١٤٠ (١٢,٧٪)	٢٤١١	٣٠٥ (١٢,٦٪)
١٩٥١	١٢٤٨	١١١ (٨,٩٪)	٢٧٤٩	٢٦٤ (٩,٦٪)
١٩٦٠	١٣٩٩	٧ (٠,٥٪)	١٨٨٦	٨ (٠,٤٪)
١٩٦١-١٩٦٢	٩٥٠			

المصدر: توماس فيليب، السوريون فى مصر، ١٧٢٥ - ١٩٧٥ (شتوتجارت ألمانيا: فرانز ستاينر فيرلاج، ١٩٨٥)، ص ١٣٧، بناء على تقديرات من الكتاب السنوى للبورصة المصرية. (ربما يشير تاريخ ١٩٥١ إلى المجلد الخاص بعامى ١٩٥٠ - ١٩٥١ أو عامى ١٩٥١ - ١٩٥٢؛ وهذه هى التواريخ المستعملة كعناوين لهذه السنوات).

و بالرغم من أن المديرين اليهود قد غادروا مصر نتيجة لتلك الحرب، فقد ظل عدد كبير منهم بالبلاد واستمروا فى إدارة مؤسساتهم التجارية فى أوائل الخمسينيات، ويُعد ذلك تعبيرا عن عدم التزامهم بالصهيونية، حيث كانت رغبتهم فى الاستمرار تهدف إلى تحقيق أرباح فى مصر، بالإضافة إلى أنهم كانوا يأملون فى أن تعود حياتهم إلى طبيعتها السابقة. ويمكن الحصول على معيار أوسع لمدى تأثير اليهود البارزين والأثرياء فى المجتمع المصرى فى أوائل الخمسينيات من خلال قوائم الأسماء فى رجال المجتمع المصرى: السجل السنوى لطبقة الصفوة المصرية (موسوعة الشخصيات المصرية البارزة). فى طبعة عام ١٩٥٤، كان هناك ٧١٥ اسمًا يهوديًا من إجمالى ٤٦٣٢ اسمًا مُدرجًا بها[٤٧]. وعن طريق هذا المؤشر، شكل اليهود أكثر من ١٥,٤ بالمائة من طبقة الصفوة المصرية فى عام ١٩٥٤.

كانت بعض العائلات اليهودية - و هى «اغيون» و«منشة» و«ناحمان» و«بيتو» و«قطاوى» و«رولو» و«سوارس» - تعمل كحلقات وصل بين رأس المال الأوروبى ومصر أثناء فترة الحكم الاستعمارى المباشر، عندما كانت الكثير من العلاقات التجارية التى شكلت الاقتصاد الحديث قد تم تكوينها. وبعد الحرب العالمية الأولى، عندما بدأ المصريون المسلمون دخول مجالى التجارة والصناعة بأعداد أكبر، أصبح الكثير من اليهود فى النهاية متعاونين عن طيب خاطر معهم وقدموا لهم خبرتهم ورأس مالهم خلال مشروع نقل السيطرة من أوروبا إلى مصر على الشركات التى أطلق عليها «تيجنور» اسم «الشركات ذات الإدارة الفضفاضة» مثل شركة السكر المصرية وشركة الملح والصودا(٤٨). ولم يشترك اليهود المصريون بشكل عام فى أعلى المستويات فى ما أطلق عليه «تيجنور» اسم «الشركات ذات السيطرة المُحكمة» - و هى شركة قناة السويس وشركة حقول البترول المصرية الإنجليزية المحدودة (شركة شل(*) الهولندية الملكية) وبنك باركليز(٤٩). وهذه هى الشركات التى كانت مرتبطة بوضوح بالنفوذ السياسى والاقتصادى البريطانى والفرنسى فى مصر. وفى نفس الوقت، كان لدى يهود آخرين، من بينهم عائلات ثرية جدا مثل عائلتى كورييل وشيكوريل، نطاق أضيق كثيرا من الاتصالات التجارية، وقاموا بإدارة شركاتهم كمؤسسات تجارية عائلية، حيث قاموا بتوظيف نسبة عالية من اليهود وأقليات أخرى بها. وبالتالى، ففيما يتعلق بتصنيفات الاقتصاد السياسى، لم تكن توجد لرأس المال اليهودى أو الطبقة الرأسمالية اليهودية كتلة موحدة ذات مجموعة مشتركة من المصالح الاقتصادية.

لقد قام كل رجال الأعمال فى مصر من عام ١٨٨٠ إلى عام ١٩٦٠ - من يهود وكذلك مسلمين وأقباط ويونانيين وإيطاليين وأرمن وسوريين مسيحيين وأوروبيين مقيمين - بتبنى أسلوب تخطيط استثمارى متشابه(٥٠). ولقد تعاونوا مع رأس المال الأجنبى؛ حيث اعتمدوا على الدولة فى ضمان أسواقهم وتسهيل

(*) Shell، وشل هى الصَّدَفَة أو المحارة، ولذا فهى شعار الشركة.

وصولهم إلى الموارد العامة؛ كما قاموا بتنويع عملياتهم التجارية عبر قطاعات اقتصادية عديدة. واشتركوا في تشييد الكثير من المشروعات الصناعية الجديدة، وبحلول الأربعينيات حصلوا على نصيب كبير من السيطرة على الكثير من المشروعات التي قام رأس المال الأجنبي بتأسيسها. ولم تكن هناك اختلافات تُذكر بين أساليب التخطيط الاقتصادي التي استخدمتها العناصر المسلمة واليهودية البارزة في الطبقة الرأسمالية العليا المصرية؛ وبالفعل، فغالبا ما كانوا شركاء في نفس المشروعات.

ينظر «أنس مصطفى كامل» إلى أي تعاون بين اليهود ومصريين آخرين على أنه مؤشر منذر بالسوء على نية اليهود في السيطرة على الاقتصاد المصري. وعلى سبيل المثال، عندما وصف اشتراك «يوسف أصلان قطاوي» و«يوسف شيكوريل» في مجلس إدارة بنك مصر، اختتم كلامه في حزن وأسى قائلا: «حتى البنك المصري الوحيد لم يفلت من الوجود اليهودي الذي أحكم قبضته على عالم المال»[٥١]. لكن تحالفات «طلعت حرب» التجارية مع اليهود لم تكن شيئا فريدا، كما أنها بالتأكيد ليست دليلا على مؤامرة يهودية للسيطرة على بنك مصر. إن قطاوي وشيكوريل اعتبرا نفسيْهما وطنيين مصريين، وقد تعاون طلعت حرب معهما على ذلك الأساس.

إن مجلدات الكتاب السنوي للبورصة المصرية في عقدي الأربعينيات والخمسينيات تقوم بتوثيق شبكة كثيفة من المسلمين والأقباط البارزين الذين تعاونوا مع يهود في الكثير من الشركات ذات رأس المال المشترك في كل قطاعات الاقتصاد. والأسماء التي تظهر بشكل غالب في مثل هذه الشراكات هي «حسن مظلوم باشا» و«توفيق دوس باشا» و«محمد أحمد عبود باشا» و«إسماعيل صدقي باشا» و«عبد الحميد سليمان باشا» و«حسين سري باشا» و«عطا عفيفي بك» و«محمد أحمد فرغلي باشا» و«علي أمين يحيى باشا» و«محمد محمود خليل بك» و«دكتور حافظ عفيفي باشا». وتتضمن القائمة سياسيين بارزين ووزراء ورؤساء

وزارات وقادة كل مجموعة تجارية كبيرة في مصر في ظل الملكية، ومن بينها بنك مصر الذى كان يعتبر قلعة الوطنية الاقتصادية.

توجد أدلة ضئيلة على التنافس عبر خطوط دينية عرقية صارمة بين أعضاء هذه المجموعة، بالرغم من أنه، بالطبع، كانت مصالح أفراد وتحالفات تجارية معينة تندمج أو تتضارب طبقا للظروف، ويظل الانتماء الدينى العرقى عنصرا بارزا فى الهوية الشخصية. كان بعض المسلمين في المجموعة على صلة وثيقة للغاية بحلفائهم التجاريين اليهود. فقد كان رئيس مجلس الشيوخ، وهو «محمد محمود خليل بك»، معروفا بمودة بين أصدقائه باسم «محمود موصيرى» نظرا لروابطه الوثيقة بعائلة «موصيرى» اليهودية الثرية(٥٢). كما كان «إيزاك ج. ليفى» أمين سر الاتحاد المصرى للصناعات ورئيس تحرير مجلته الدورية، التى تحمل اسم مصر الصناعية. وقد كان هو و«إسماعيل صدقى» أكثر مؤيدين نشيطين لبرنامج الاتحاد لتنويع الاقتصاد المصرى من خلال الاعتماد على الطبقة الرأسمالية المحلية، بصرف النظر عن جنسية أفرادها(٥٣). كان «إيلى بوليتى»، وهو رجل دعاية وإعلان يهودى يروج لمصالح الطبقة الرأسمالية، قد هاجر إلى مصر من أزمير وهو طفل صغير فى عام ١٩٠٦ . وقد قام بتأسيس صحيفة تجارية أسبوعية، تحمل اسم «المستشار المالى والتجارى»، فى عام ١٩٢٩ . وكان أول مشتركيْن فيها هما إسماعيل صدقى وأمين يحيى(٥٤).

وعلى غير المألوف بين أفراد طبقة الصفوة التجارية اليهودية، كان «بوليتى» صهيونيا. ومع ذلك، يبدو أنه اعتبر نفسه مصرى الهوية وحاول الترويج للمصالح الاقتصادية المصرية كما كان يدركها. وقد حاول إقناع المستثمر البلجيكى «البارون إدوارد إمبان»(*)، وهو واحد من أكبر المستثمرين الأجانب بمصر، بأن يضم المصريين الذين أصبحوا من كبار حَمَلة الأسهم إلى مجلسى إدارة شركتيه، وهما

(*) البارون إمبان (١٨٥٢-١٩٢٩)، رجل صناعة ومال بلجيكى، استثمر فى دول عديدة، ثم حضر إلى مصر عام ١٩٠٤ وعمل فى مجال الاستثمار العقارى.

شركة سكك حديد القاهرة الكهربية وشركة واحة هليوبوليس. وقد رفض إمبان «الاعتبارات الوطنية» الخاصة ببوليتي مشيرا إلى أنه بالنسبة له، أي إمبان، كان بوليتي وشركاؤه - من مسلمين أو أقباط أو أقليات مقيمة - مصريين جميعًا، على العكس منه هو(٥٥). وهذه هي نفس العجرفة اللامبالية التي دفعت العم شيكوريل إلى كراهية الأوروبيين والرغبة في استمرار إقامته بإفريقيا في رواية «رونيت ماتالون» التي تحمل اسم «زه عيم ها- بانيم إيلينو» (انظر الفصل الثامن). وعلى هذا الأساس، يمكن لبوليتي أن يشعر باتفاق في المصالح مع نظرائه المسلمين والأقباط من نفس طبقته رغم تمتعه بامتيازات طبقية واستعمارية تميزه عن الأغلبية الهائلة من المصريين.

كان الصراع العربي الإسرائيلي عاملا هاما في انهيار الطائفة اليهودية المصرية بأكملها، لكنه بمفرده غير كاف كتفسير لمصير طبقة الصفوة التجارية اليهودية المصرية. إن طوائف متمصرةً أخرى في الشتات - وهي اليونانيين والإيطاليين والأرمن والسوريين المسيحيين - قد لعبت دورا اقتصاديا وثقافيا مشابها لما قام به اليهود. ومثل اليهود، غادر معظم أعضاء هذه الطوائف مصر بعد عام ١٩٥٦، كما فقدت عناصر الطبقة الرأسمالية ممتلكاتها. أكثر من ذلك، إن الكثير من المسلمين والأقباط المتعاونين مع المستثمرين اليهود والمتمصرين الآخرين، شأنهم في ذلك شأن هؤلاء الذين قاموا بشراء كامل حصة اليهود من أسهم تجارية بأسعار رخيصة بعد حرب ١٩٥٦، قد تم تجريدهم من ممتلكاتهم في الستينيات كجزء من المشروع الاشتراكي العربي الناصري. وقد بررت الحكومة ومؤيدوها حالات نزع الملكية هذه بحجة أن رجال الأعمال هؤلاء كانوا وكلاء محليين للأجانب، حيث تعاونوا مع رأس المال الأجنبي والاستعمار. أي إنهم لم يقوموا بالمهمة التي أوكلت إليهم، والتي من المفترض أن تكون تحمُّل مسئولية طبقة رأسمالية وطنية ملتزمة، حيث يجب أن تقوم بتنمية اقتصاد صناعي متقدم مستقل عن رأس المال الأجنبي. وبدلا من ذلك، كما حاولوا أن يثبتوا هذا الأمر، فإن نشاطاتهم الاقتصادية ساهمت في استمرار سيطرة رأس المال الأوروبي على مصر.

وعندما أمعنت النظر فى البيانات والحجج التى قدمها كل من روبرت تيجنور وروبرت فيتاليس، خرجت بفكرة مفادها أن سلوك عناصر الطبقة الرأسمالية العليا فى الطائفة اليهودية لم يكن من الأفعال الخاصة بسماتها الثقافية الحقيقية أو الخيالية، وليس بالتأكيد بسبب مشاعرها المؤيدة للصهيونية. لقد كان محددا بإمكانيات الرأسمالية فى مصر.

الخلاف والحوار عبر الحدود

منذ عام ١٩٧٩، بدأ اليهود المصريون المقيمون فى إسرائيل وأوروبا وأمريكا الشمالية بشكل نشط فى إعادة إثبات علاقتهم بمصر فى كل من النصوص التاريخية والأدبية. لكن لكى نسمو تماما فوق حدود أسلوب الخطاب القومى أو الحنين إلى الماضى، تتطلب هذه العملية حوارا نشطا مع المحاورين المصريين. إن السياسات المتصلبة للحكومات الإسرائيلية حيال العالم العربى رغم معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية المبرمة عام ١٩٧٩ (*) لم تكن مساعدة على إجراء مثل هذا الحوار. لكن، يجب أن نقر كذلك بأن الطابع المعادى للسامية للكثير مما كتبه المثقفون المصريون مؤخرا عن اليهود قد تسبب بالمثل فى إعاقة الحوار. إن معظم ما كتبه المثقفون المصريون عن التاريخ الحديث ليهود مصر منذ عام ١٩٧٩ يصب فى الجنس الأدبى المسمى بـ «اعرف عدوك»، وهى جملة استعملها بالفعل رئيس تحرير مجلة الأهرام الاقتصادى، المدعو «لطفى عبد العظيم»، فى مقدمته لسلسلة المقالات التى كتبها «أنس مصطفى كامل»[٥٦].

ونظرا لأنى لا أريد أن أبدو كما لو كنت منضما إلى الفرقة الغنائية الجهيرة من الغربيين الذين ينتقدون مصر والعرب والإسلام بشكل مسىء، فقد قررت فقط بعد مغالبة قدر كبير من التردد أن يتضمن هذا الكتاب فصلا عن التصوير المصرى لليهود المصريين. عندما ظهرت مقالات «أنس مصطفى كامل» عن الرأسمالية اليهودية فى

(*) يحاول البعض إثبات أن هذه المعاهدة قد مكنت هذه السياسات من أن تكون على هذا النحو.

مجلة «الأهرام الاقتصادى» ، كنت مقيمًا بالقاهرة وأقوم بالبحث فى تاريخ الحركة العمالية المصرية . وقد تعاطفت مع زملائى المصريين الذين عارضوا تطبيع العلاقات مع إسرائيل قبل الوصول إلى حل عادل للصراع الفلسطينى الإسرائيلى ، كما شاركتهم قلقهم بشأن الظلم الناتج عن سياسة الانفتاح الاقتصادى . كنت كذلك أشعر بعدم ارتياح حيال نبرة «كامل» المعادية للسامية . ويبدو أنه لا توجد طريقة بناءة لفتح مناقشة حول هذه القضية ، ولذا تجنبتها ، على أمل أن يتولى زملاء مصريون متفتحو العقل المهمة ، فى الوقت وبالأسلوب المناسبين لهم .

وفى نفس الفترة ، قام صديق مصرى ثاقب البصيرة ونشط سياسيا بإبداء ملاحظة لى مفادها أنه يتنبأ بمستقبل صعب لأناس مثلنا ، الذين يؤيدون حلاً سلميًا للصراع العربى الإسرائيلى يستند إلى الاعتراف بالحقوق الوطنية لكل من إسرائيل والعرب الفلسطينيين ، لكنهم يعارضون الشروط الخاصة المنصوص عليها فى معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية لأنها تركت قضية فلسطين بدون حل . كما أبدى عدم ارتياح بشأن معارضة المعاهدة فى تحالف ضمنى مع القوميين الوحدويين العرب والإسلاميين المتطرفين الذين يعارضون أى سلام مع إسرائيل . وهو قد تنبأ كذلك بأن هذه العناصر سوف تلجأ إلى تصوير إسرائيل واليهود بشكل معاد للسامية ومهاجمة الحكومة بشكل خطابى غوغائى ونزع الشرعية عن مفهوم السلام مع إسرائيل وزعزعة الثقة بوجهات النظر التقدمية والدولية التعاونية فى مجالى السياسة والثقافة المصريتين . ولسوء الحظ ، لقد ثبت أنها نبوءة ذات بصيرة .

لذلك حدث تقارب غير متعمد بين التيارات السياسية الراهنة وقواعد التاريخ الرسمى القومى المصرى من ناحية ، واتجاهات التاريخ الرسمى الصهيونى من ناحية أخرى ، فى تصوير اليهود كطائفة أجنبية بشكل متأصل ، حيث يقيم أعضاؤها مؤقتا فى مصر حتى فقط يتمكنوا من الهجرة إلى إسرائيل . إن المصريين الذين ما زالوا يتذكرون تجربتهم الشخصية مع اليهود غالبا ما يكونون على علم بأن هذا الوصف غير واف . لكن رغم انتشار الكتب والمقالات وحتى الإشارات إلى

اليـهـود فى الأفـلام وبرامج التلفـزيون، كـان هنـاك جدل عـام ضـئـيـل الأهمـيـة يعترض على التصوير السائد لليهود المصريين كما تمثل فى النصوص التى قمت بفحصها هنا.

توجـد إشـارات ضعـيفـة على أن حـوارًا مباشـرًا قد بدأ، رغم أنه يظل مـحددا بالتوترات السياسية التى ما زالت بلا حل بين إسرائيل وجيرانها العرب. وقد ذكرت سابقا مجهود «نبيل عبد الحميد سيد أحمد» الضعيف لتفنيد ادعاء «آدا أهارونى» فى روايتها «الخروج الثانى» بأن اليهود المؤهلين للجنسية لـم يستطيعوا الحصول على الجنسيـة المصـرية. كـمـا تم بالفـعل مناقـشـة رد «على شلش» المطول على رواية «أهارونى» فى الفصل الثامن.

وبنفس الأسلوب، قام «توحيد مجدى» بالرد على الدليل الذى أعده «يورام ميتال»(*) عن المواقع اليـهـودية فى مصـر، والذى يحمل اسم (اتاريم يهـوديم بى-ميتسرايم)(٥٧). إن جمهور «ميتال» الرئيسى هو السـائحون الإسـرائيليون الذين يرغبون فى زيارة أماكن ذات أهمية يهودية فى مصر. وهو يقدم وصفًا للمعابد والمبانى الطائفية والمقابر فى القاهرة والإسكندرية والمعادى وحلوان ودمنهور، مع مقالات وصفية تاريخية موجزة لتلك الطوائف اليهودية. وقد تم إنتاج هذا الكتاب بالتـعـاون مع العـديد من المؤسـسـات الإسـرائيلية الحكوميـة، ومن بينهـا «كـرسـى كابلان»(**) لتاريخ مصر وإسرائيل بجامعة تل أبيب، والمركز الأكاديمى الإسرائيلى بالقاهرة. ويحتوى الغلاف على موافقة من «شيمون شامير»(***)، الذى عمل

(*) يورام مـيـتـال (١٩٥٨-)، شـغل منصـب رئيس قـسم دراسات الشرق الأوسط بجـامـعـة بن-جوريون، الواقعة بمدينة بئر سبع بصحراء النقب، من عام ١٩٩٨ إلى أغسطس ٢٠٠٢، وقد حصل على درجة الدكتوراه فى تاريخ الشرق الأوسط من جامعة حيفا فى عام ١٩٩١.

(**) كرسى كـابلان هو منصب علمى جامعى أنشأه ميندل كابلان (١٩٣٦-)، وهو رجل صناعة يهودى من دولة جنوب إفريقيا، ومهتم بآثار وتاريخ الشعب اليهودى، كما أنه ذو نشاط سياسى واسع فى المنظمات والمحافل الصهيونية واليهودية.

(***) يشغل شيمون شامير الآن منصب رئيس مركز تامى ستاينميتز لدراسات السلام بجامعة تل أبيب. وشامير فى الأصل أستاذ لتاريخ الشرق الأوسط، ومعروف بتوجهاته المعتدلة.

كسفير لإسرائيل فى كل من مصر والأردن، بالإضافة إلى مناصبه الجامعية كشاغل لكرسى كابلان والمدير السابق لمركز ديان لدراسات الشرق الأوسط بجامعة تل أبيب. وبالتالى، يرى «مجدى» دليل ميتال كـ«مناورة جديدة ضد مصر»(٥٨). وهو مقتنع بأن ميتال قد أعد دراسة مسحية للممتلكات اليهودية سوف تكون أساسا لترسيخ مطالبة إسرائيلية بملكية هذه المواقع(٥٩). ويبدى «مجدى» اهتماما خاصا بحقيقة أن «ميتال» قد تضمن فى كتابه وصفا للمركز الاكاديمى الإسرائيلى بالقاهرة، والذى يوجد مقره فى شقة مؤجرة ببناية يمتلكها مصرى، والتى لا يمكن أن تكون محل مطالبة شرعية من جانب إسرائيل(٦٠). إن الدراسة التى كتبها «ميتال» تنتقد فعليا بشكل كبير السياسات الإسرائيلية الرسمية نحو مصر. وكان «ميتال» قد تعاون مع معهد أبحاث السلام فى جيفات هافيفا والذى يديره «إيلان بابيه»(*)، وهو واحد من أجرأ «المؤرخين الجدد» الإسرائيليين. لذا فمن غير المحتمل تماما أن يقوم بمناصرة الأهداف التى نسبها «مجدى» إليه. أكثر من ذلك، إن اليهود المصريين المقيمين بإسرائيل الذين حاولوا إقناع الحكومة بالضغط من أجل مطالبتهم بممتلكاتهم بشكل قضائى ضد مصر منذ الخمسينيات، مقتنعون بأن الحكومة ليس لديها النية لفعل ذلك نظرا لأن هذا الأمر سوف يفتح الباب لمطالبات مصرية مضادة (انظر الفصل الثامن).

لم تعد مجلة روز اليوسف، وهى المجلة التى قامت بنشر مقالة «مجدى»، المجلة الجادة والجديرة بالاحترام التى كانت لسنوات عديدة. فهى الآن تتضمن بشكل منتظم موضوعات مثيرة صفراء (أى معنيَّة بالأنباء المحرفة بغرض الإثارة)

(*) د. إيلان بابيه (١٩٥٤ـ) هو أستاذ العلوم السياسية بجامعة حيفا، وهو مولود فى إسرائيل لأسرة يهودية ألمانية، ومعروف عنه أنه أحد المؤرخين التعديليين، أو من يُعرفون بـ«المؤرخين الجدد»، وهم جماعة من المؤرخين قاموا بتقويض الأساطير الإسرائيلية بناء على اطلاعهم على وثائق من سجلات المحفوظات البريطانية والإسرائيلية تم الكشف عنها مؤخرا. وبالإضافة لإدارته لمعهد أبحاث السلام فى جيفات هافيفا، فهو يرأس معهد إميل توما للدراسات الفلسطينية الإسرائيلية، ويقع المعهدان فى مدينة حيفا. أما «إميل توما» فهو مفكر فلسطينى مسيحى شيوعى من حيفا، وبقى فى فلسطين بعد قيام دولة إسرائيل.

ومُـرَوِّجَـة للإشـاعـات. وهكـذا، سـوف يكون من السـهل صـرف النظر عن رد «مجدى» على كتاب «ميتال» بوصفه فقط تعبيرا آخر عن معاداة السامية. لكنى أحاول أن أثبت أن أحد آثار نشر مقالة «مجدى» المطولة المليئة بالتوضيحات فى مجلة شعبية هو تذكير القراء بأنه كانت توجد طائفة يهودية كبيرة فى مصر. وحتى إذا كان «مجدى» منزعجا من الدراسة المسحية التى قام بها «ميتال» للمواقع الطائفية اليهودية، فهو قد رد على كتاب عبرى قام بكتابته إسرائيلى، والذى فيما عدا ذلك لم يكن ليلقى أى اهتمام فى مصر. أكثر من ذلك، اطلع ميتال فورا على مقال «مجدى» النقدى لكتابه. وبالرغم من أن كلا من «شلش» و«مجدى» يعتبران إسرائيل واليهود أعداء، فهما مع ذلك شعرا بأنهما مضطران إلى الرد مباشرة، كيفما كان، بهجوم عنيف على تصوير الحياة اليهودية المصرية المنشور من جانب الإسرائيليين.

يوجد عدد صغير من الإشارات على حوار أكثر إثمارا، رغم أنه لا ينبغى المبالغة فى تقدير مغزى هذه الإشارات. إن ذكريات «أنيس منصور» عن عهد «السادات» والتى تم نشرها متسلسلة فى مجلة «أكتوبر»، تروى أنه عندما قام الرئيس الإسرائيلى «يتزاك نافون»(*) بزيارة مصر فى عام ١٩٨٠، أحضر معه، كهدية شخصية للسادات، نسخة من قصة يوسف من التوراة كما تمت ترجمتها إلى اللغة العربية لأول مرة على يد حاخام مصرى، وهو المدعو «سعاديا بن يوسف الفيومى» (٨٨٢-٩٤٢). كان النص مكتوبًا بطريقة جميلة بالخط الفارسى، حيث قام بتلك المهمة يهودى مصرى مقيم ببات يام فى إسرائيل، والذى وصفه «أنيس منصور» بأنه «الزميل يوسف وهبة، الذى كان يعمل خطاطا فى صحيفة أخبار اليوم»(٦١). لقد هاجر «يوسف وهبة» من مصر بعد حرب ١٩٥٦. وقد كان مبتهجا للغاية أن «أنيس

(*) يتزاك نافون، (١٩٢١-)، يهودى مولود بالقدس لعائلة من أصول إسبانية ومغربية، وخامس رئيس لدولة إسرائيل (١٩٧٨-١٩٨٣)، وقد تقلد العديد من المناصب السياسية قبل وبعد توليه الرئاسة، مثل عضوية الكنيست من ١٩٦٥-١٩٧٨ ومن ١٩٨٤-١٩٩٠، وكان آخر منصب شغله قبل اعتزاله العمل السياسى هو وزير التعليم والثقافة، حيث تركه عام ١٩٩٠.

منصور» قد تذكره منذ الأيام التى كانا يعملان فيها سويا فى صحيفة «أخبار اليوم» واعترف علانية به كـ «زميل». ومفضلا أن نجرى حوارنا بالعربية عن العبرية، تذكر وهبة بحب حياته في مصر، حيث أخذ يعرض بفخر نماذج من كتاباته بالخط العربى، كما تحدث بدفء عن الكثير من العرب الفلسطينيين الذين قام بتدريبهم على هذا الفن قبل تقاعده(٦٢).

قام «سمير وحيد رأفت» بنشر عرض تاريخى لحى المعادى، وهى ضاحية فى القاهرة شيدها المستثمرون اليهود، يقدم فيه الكثير من الذكريات العزيزة عن اليهود بدون تدخل جدول الأعمال العقائدى الخاص بمعظم الأعمال التى تم فحصها فى هذا الفصل(٦٣). إن رأفت يقوم كذلك بكتابة عمود فى صحيفة «إيچپشيان ميل» التى تصدر يوم السبت، وأحيانا فى صحف أخرى باللغة الإنجليزية والتى غالبا ما يكتب فيها عن رجال الأعمال اليهود ومؤسساتهم التجارية ومنازلهم وموضوعات أخرى تتناول باختصار المصريين اليهود(٦٤). وقد تساءل فى إحدى مقالاته: لماذا لا توجد شجرة فى نصب «ياد فاشيم» التذكارى لضحايا الإبادة النازية الجماعية فى إسرائيل لتكريم المصريين الذين قدموا ملاذا للناجين اليهود من عمليات الاضطهاد النازى؟ وقد تمت ترجمة هذه المقالة وأعيدت طباعتها فى ملحق صحيفة «ها-أريتز» الذى يصدر يوم السبت(٦٥).

إن المشروع الأوسع لرأفت هو إعادة إثبات عهد الملكية من خلال تسليط الضوء على آثاره المعمارية وإنجازاته الاقتصادية والحياة الاجتماعية، وهو هدف ينظر إليه الكثير من المصريين المعاصرين فى ريبة. وهو قد عمل حتى الآن فى المقام الأول خارج دوائر الحياة الفكرية العربية المصرية. ونظرا لأن عمله قد ظهر فقط بالإنجليزية، فهو ذو تأثير محدود.

إن هذه الدلالات الضئيلة على إعادة التقييم الإيجابى لتاريخ الطائفة اليهودية من جانب المثقفين المصريين تعتبر أمرا مثيرا للإحباط لهؤلاء الذين كانوا يأملون أن تؤدى معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية إلى بداية عهد جديد. ويبدو أن العداء والريبة نحو اليهود قد ازدادا بالفعل منذ توقيع الاتفاقية. إن الاستياء العميق لقطاعات هامة

من النخبة الفكرية المصرية من السلام التفاوضى الجزئى مع إسرائيل، واستمرار إسرائيل فى ممارسة سلطتها العسكرية الكاسحة لضمان هيمنتها الإقليمية، قد منعا تحقيق سلام ثقافى أوسع توقعه الكثيرون بحماس.

أصبح اليهود المصريون موضوعات تاريخية مرة أخرى منذ عام ١٩٧٩، لكنهم سوف يظلون محل تنافس شرس من جانب التاريخيْين الرسمييْن القومييْن الصهيونى والمصرى الملتزمين بترسيخ والدفاع عن أصالة طوائفهم القومية وثقافاتها. ومن المحتمل أن تستمر هذه المنافسة حتى لو تم تحقيق سلام عربى إسرائيلى أكثر عدلا وشمولية، رغم أن مثل هذا السلام سوف يساهم فى الغالب بشكل كبير فى جعله جدلا أكثر تحضرا وبناء.

الحواشى

١ ـ على سبيل المثال: د. ف. جرين (محرر)، آراء علماء الدين العرب عن اليهود وإسرائيل (جينيف: إصدارات أفينير [المستقبل]، ١٩٧١)؛ يهوشافات هاركابى، «حول معاداة العرب للسامية مرة أخرى» فى كتاب شموئيل الموج (محرر)، معاداة السامية عبر العصور (أوكسفورد: مطبعة بيرجامون، ١٩٨٨)، ص ٢٢٧ـ٢٣٩.

٢ ـ ريفكا يالدين، روح متعجرفة وجائرة: مناهضة الصهيونية كمناهضة اليهودية فى مصر (أوكسفورد: مطبعة بيرجامون، ١٩٨٩)، ص ٩٦ـ١٠٠.

٣ ـ على سبيل المثال: قاسم عبده قاسم، اليهود فى مصر (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣)؛ أحمد عثمان، تاريخ اليهود، الجزء الأول (القاهرة: مكتبة الشروق، ١٩٩٤).

٤ ـ أحمد محمد غنيم وأحمد أبو كف، اليهود والحركة السياسية فى مصر، ١٨٩٧ ـ ١٩٤٨ (القاهرة: دار الهلال [١٩٦٩]).

٥ ـ سهام نصار، اليهود المصريون بين المصرية والصهيونية (بيروت: دار الوحدة، ١٩٧٩)، ص ٨ و٣١. طبعة مصرية ثانية (بدون تعديل): اليهود المصريون: صحفهم ومجلاتهم، ١٨٧٧ ـ ١٩٥٠ (القاهرة: العربى للنشر والتوزيع [١٩٨٠]) يعتمد هذا الكتاب على رسالة الماجستير الخاصة بالمؤلفة التى منحتها إياها كلية الإعلام بجامعة القاهرة فى عام ١٩٧٤. قامت سهام نصار بتوسعة بحثها فى رسالة دكتوراه تم نشرها تحت اسم: الصحافة الإسرائيلية والدعاية الصهيونية فى مصر (القاهرة: الزهراء للإعلام العربى، ١٩٩١)، ويتميز هذا الكتاب بنبرة أكثر إسلامية عن العمل السابق.

٦ ـ عواطف عبد الرحمن، الصحافة الصهيونية فى مصر، ١٨٩٧ ـ ١٩٥٤: دراسة تحليلية (القاهرة: دار الثقافة الجديدة [١٩٧٩])، ص ١١ ـ ١٢، ٥٨ ـ ٥٩، ١٢٠.

٧ ـ سهام نصار، اليهود المصريون بين المصرية والصهيونية، ص ١٠٣ ـ ١٠٥.

٨ ـ انظر فيكتور نحمياس، «الشمس: ايتون يهودى بى ـ ميتسرايم، ١٩٣٤ ـ ١٩٤٨»، مجلة بياميم ١٦ (١٩٨٣): ١٢٨ ـ ١٤١، خاصة ص ١٤٠ ـ ١٤١ لعرض نقدى لمعالجة عواطف عبد الرحمن لصحيفة الشمس.

٩ ـ سهام نصار، اليهود المصريون بين المصرية والصهيونية، ص ٧٥. الإشارة إلى خطاب من ليتو إبراهيم نونو، صحيفة الكليم، ١ يوليو ١٩٤٥، ص ١١. انظر الفصل الثانى، حاشية ٤٧ لتفاصيل أكثر.

١٠ ـ سهام نصار، اليهود المصريون بين المصرية والصهيونية، ص ١٣٩.

١١ ـ المرجع السابق، ص ٨٢؛ عبد الرحمن، الصحافة الصهيونية فى مصر، ص ٤٧ ـ ٤٨.

١٢ ـ عواطف عبد الرحمن، الصحافة الصهيونية فى مصر، ص ١١٦.

١٣ ـ عرفة عبده على، ملف اليهود فى مصر الحديثة (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٩٣)؛ سعيدة محمد حسنى، اليهود فى مصر، ١٨٨٢ ـ ١٩٤٨ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣).

١٤ ـ نبيل عبد الحميد سيد أحمد، اليهود فى مصر: بين قيام إسرائيل والعدوان الثلاثى، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٦ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١)، ص ٤٢ ـ ٤٣.

١٥ ـ المرجع السابق، ص ٥١ .

١٦ ـ شحاتة هارون، يهودى فى القاهرة (القاهرة: دار الثقافة الحديثة، ١٩٨٧)، ص ٣٩ .

١٧ ـ أنس مصطفى كامل، «الرأسمالية اليهودية فى مصر»، مجلة الأهرام الاقتصادى، أعداد رقم ٦٣٦ ـ ٦٤٢ (٢٣ مارس ـ ٤ مايو ١٩٨١).

١٨ ـ المرجع السابق، عدد رقم ٦٣٦ (٢٣ مارس ١٩٨١)، ص ١٨ .

١٩ ـ المرجع السابق، ص ١٩ .

٢٠ ـ المرجع السابق، عدد رقم ٦٤٢ (٤ مايو ١٩٨١)، ص ٢٣ .

٢١ ـ نبيل عبد الحميد سيد أحمد، النشأة الاقتصادية للأجانب وآثارها فى المجتمع المصرى من سنة ١٩٢٢ إلى سنة ١٩٥٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢)؛ نبيل عبد الحميد سيد أحمد، الحياة الاقتصادية والاجتماعية لليهود فى مصر، ١٩٤٧ ـ ١٩٥٦ (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٩١)؛ أحمد، اليهود فى مصر.

٢٢ ـ أحمد، اليهود فى مصر، ص ٥ ـ ٦ .

٢٣ ـ المرجع السابق، ص ٧ ـ ٨ .

٢٤ ـ أحمد، الحياة الاقتصادية والاجتماعية لليهود فى مصر، ص ٢١، حاشية ١ .

٢٥ ـ شيمون شامير، «تطور قوانين الجنسية المصرية وتطبيقها على اليهود فى فترة الملكية»، فى كتاب شيمون شامير (محرر)، يهود مصر: مجتمع بحر متوسط فى العصر الحديث (بولدر: مطبعة وستفيو، ١٩٨٧)، ص ٥٥ وما يليها.

٢٦ ـ أحمد، الحياة الاقتصادية والاجتماعية لليهود فى مصر، ص ٤٤ .

٢٧ ـ المرجع السابق، ص ٤٨ ـ ٤٩ .

٢٨ ـ المرجع السابق، ص ١١ .

٢٩ ـ عاصم الدسوقى، نحو فهم تاريخ مصر الاقتصادى الاجتماعى (القاهرة: دار الكتاب الجامعى، ١٩٨١)؛ إريك ديفيس، تحدى الحركة الاستعمارية: بنك مصر والتصنيع المصرى، ١٩٢٠ ـ ١٩٤١ (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٨٣). إن الفقرات الثلاث التالية تعتمد على مقالى، الذى يحمل اسم «الاقتصاد والمجتمع، ١٩٢٣ ـ ١٩٥٢»، فى كتاب م. دبليو. ديلى وكارل بيترى (محرران)، كتاب جامعة كيمبريدج لتاريخ مصر (كيمبريدج: مطبعة جامعة كيمبريدج، قيد النشر).

٣٠ ـ أنور عبد الملك، العقيدة والنهضة القومية [باللغة الفرنسية] (باريس: إصدارات علم الإنسان، ١٩٦٩)، ص ١١٢؛ روجر أوين، «تطور الإنتاج الزراعى فى مصر فى القرن التاسع عشر: رأسمالية من أى نوع؟» فى كتاب أ. ل. أودوفيتش (محرر)، الشرق الأوسط الإسلامى، ٧٠٠ ـ ١٩٠٠: دراسات فى التاريخ الاقتصادى والاجتماعى (برينستون: مطبعة داروين، ١٩٨١)، ص ٥٢١ ـ ٥٤٦ .

٣١ ـ ديفيس، تحدى الحركة الاستعمارية، ص ١٩٩؛ روبرت فيتاليس، عندما يتصادم الرأسماليون:

الصراع التجاري ونهاية إمبراطورية في مصر (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٥)، ص ١٠؛ روبرت فيتاليس، «حول نظرية وممارسات الملتزمين: دور عبود باشا في الاقتصاد السياسي المصري»، المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط ٢٢ (رقم ٣، ١٩٩٠): ص ٢٩١-٣١٥، خاصة رقم ٧٣، ص ٣١٤-٣١٥ .

٣٢-روبرت ل . تيجنور، «بنك مصر والرأسمالية الأجنبية»، المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، ٨ (رقم ٢، ١٩٧٧): ص ١٧٠-١٧٤، ١٧٧-١٧٨ .

٣٣-روبرت ل . تيجنور، المنسوجات المصرية ورأس المال البريطاني، ١٩٣٠-١٩٥٦ (القاهرة: مطبعة الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٨٩)، ص ٢٣-٤٢ .

٣٤-المرجع السابق؛ روبرت ل . تيجنور، المؤسسات التجارية الحكومية والخاصة والتغير الاقتصادي في مصر، ١٩١٨-١٩٥٢ (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٨٤).

٣٥-فيتاليس، عندما يتصادم الرأسماليون، ص ١٢-١٥ .

٣٦-موريس زيلتين وريتشارد إيرل راتكليف، مالكو الأراضي والرأسماليون: الطبقة المسيطرة في شيلي (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٨٨)؛ بيتير إيفانز، التطور الاعتمادي: تحالف رؤوس الأموال المحلية والحكومية والمتعددة الجنسية في البرازيل (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٧٩).

٣٧-جافين كيتشينج، «دور الطبقة الرأسمالية الوسطى القومية في المرحلة الحالية من التطور الرأسمالي: بعض التأملات»، في كتاب بول م . لوبيك (محرر)، الطبقة الرأسمالية الوسطى الإفريقية: التطور الرأسمالي في نيجيريا وكينيا وساحل العاج (بولدر: مطبعة وستفيو، ١٩٨٧)، ص ٥٠ .

٣٨-إيمانويل وولرستاين، «الطبقة الرأسمالية الوسطى كمفهوم وحقيقة»، مجلة اليسار الجديد رقم ١٦٧ (يناير-فبراير ١٩٨٨): ص ٩١-١٠٦ . انظر كذلك روبرت فيتاليس، «رأسماليون في الخيال: أيديولوجيات الطبقة والزبون في الاقتصاد السياسي المصري» [باللغة العربية]، مجلة جدل ١ (أغسطس ١٩٩١): ص ٥٤-٨٣ .

٣٩-فريدريك جيمسون، ما بعد الحداثة، أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة (ديرام: مطبعة جامعة ديوك، ١٩٩١)، ص ٤٧ .

٤٠-بشأن عائلة سوارس، انظر جودرون كرامر، اليهود في مصر الحديثة، ١٩١٤-١٩٥٢ (سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، ١٩٨٩)، ص ٣٩-٤١ .

٤١-بشأن عائلة سوارس وصناعة السكر، انظر فلوريسكا كاراناسو، «التمصير: قانون الشركات الصادر عام ١٩٤٧ والطوائف الأجنبية في مصر»، (رسالة دكتوراه، كلية سان أنتوني، جامعة أوكسفورد، ١٩٩٢)، ص ١٦١ وما يليها؛ تيجنور، المنسوجات المصرية ورأس المال البريطاني، ص ٨٧-٨٩ .

٤٢-تستند المعلومات في هذه الفقرة إلى كاراناسو، «التمصير»، ص ١٦٥-١٦٦؛ تيجنور، المنسوجات المصرية ورأس المال البريطاني، ص ٨٧-٨٩؛ المجلدات السنوية لكليمنت ليفي (تصنيف)، الكتاب

السنوى للبورصة المصرية (القاهرة: الكتاب السنوى للبورصة المصرية، ١٩٣٧ - ١٩٥٩) من ١٩٤٧ - ١٩٤٨ إلى ١٩٥٤ - ١٩٥٥ .

٤٣ - كاراناسو، «التمصير»، ص ١٧١ - ١٨٦ .

٤٤ - تيجنور، المنسوجات المصرية ورأس المال البريطاني، ص ٨٩ .

٤٥ - كامل، «الرأسمالية اليهودية فى مصر»، مجلة الأهرام الاقتصادى، عدد رقم ٦٤١ (٢٧ أبريل ١٩٨١): ص ٣٠؛ أحمد، النشأة الاقتصادية للأجانب، ص ١٩٦ - ١٩٨؛ على، ملف اليهود فى مصر الحديثة، ص ٩٨ .

٤٦ - كامل، «الرأسمالية اليهودية فى مصر»، مجلة الأهرام الاقتصادى عدد رقم ٦٤١ (٢٧ أبريل ١٩٨١): ص ٣٠ .

٤٧ - إيثل كاراسو، «الطائفة اليهودية المصرية من ١٩٤٨ إلى ١٩٥٧» (رسالة ماجستير فى التاريخ المعاصر، جامعة باريس العاشرة، ١٩٨٢)، ص ٣٤ .

٤٨ - تيجنور، المنسوجات المصرية ورأس المال البريطاني، ص ٨٤ وما يليها .

٤٩ - المرجع السابق، ص ٩١ وما يليها . كان رئيس مجلس إدارة شركة حقول البترول المصرية الإنجليزية يهوديا، وهو السير «روبرت ويلى كوهين»، لكنه لم يكن له أى ارتباط آخر بمصر . (السير روبرت ويلى كوهين ١٨٧٧ - ١٩٥٢، رئيس شركة شل البريطانية للبترول، وهو صهيونى ذو شخصية اجتماعية قوية الحضور، ورئيس منظمة المعبد المتحد، وهى أبرز ممثل للتيار اليهودى التقليدى فى بريطانيا، وقد قام بدعم الحكومة البريطانية ماليا من أجل مناصرة يهود فلسطين) .

٥٠ - الحجة التالية تستند إلى كتاب فيتاليس (عندما يتصادم الرأسماليون) .

٥١ - كامل، «الرأسمالية اليهودية فى مصر»، مجلة الأهرام الاقتصادى، عدد رقم ٦٤٠ (٢٠ أبريل ١٩٨١): ص ١١ .

٥٢ - ى. إ. بوليتى، مصر ١٩١٤ فى مدينة السويس (باريس: مطابع المدينة، ١٩٦٥)، ص ١٢٢ .

٥٣ - روبرت ل. تيجنور، «النشاطات الاقتصادية للأجانب فى مصر، ١٩٢٠ - ١٩٨٠: من الملة إلى الطبقة الرأسمالية العليا»، مجلة الدراسات المقارنة فى الاجتماع والتاريخ ٢٢ (١٩٨٠): ص ٤٣٧ - ٤٣٩ .

٥٤ - بوليتى، مصر ١٩١٤ فى مدينة السويس، ص ١١٧ - ١١٨ .

٥٥ - المرجع السابق، ص ٩٩ .

٥٦ - لطفى عبد العظيم، «تاريخ اليهود فى مصر . . لماذا»، مجلة الأهرام الاقتصادى، رقم ٦٣٦ (٢٣ مارس ١٩٨١): ص ١٦ .

٥٧ - يورام ميتال، اتاريم يهوديم بى - ميتسرايم . (أورشليم: ماخون بن - تزفى لى - هيكير كيهيلوت يسرائيل با - ميتسراه، ١٩٩٥)؛ توحيد مجدى، «أملاك اليهود فى مصر»، مجلة روز اليوسف، ١٨ ديسمبر ١٩٩٥، ص ٣٩ - ٤٥ .

٥٨ - مجدى، «أملاك اليهود فى مصر»، ص ٤٠ .

٥٩ ـ المرجع السابق، ص ٤١ و٤٦ .

٦٠ ـ المرجع السابق، ص ٤٠ .

٦١ ـ أنيس منصور، «هدية للسادات: اختارها يوسف وكتبها يوسف عن حياة يوسف»، مجلة أكتوبر، ٢ فبراير ١٩٩٢، ص ١٣ . كان وهبة مسئولا عن الكتابة الخطية للعناوين الرئيسية فى الجريدة لأن الكتابة الآلية لتلك العناوين لم تكن تُستعمل فى مصر حينئذ.

٦٢ ـ يوسف وهبة، مقابلة، بات يام، ٣ مارس ١٩٩٣ .

٦٣ ـ سمير رأفت، «المعادى، ١٩٠٤ ـ ١٩٦٢: المجتمع والتاريخ فى ضاحية بالقاهرة» (القاهرة: مطبعة بالم [النخلة]، ١٩٩٤).

٦٤ ـ سمير رأفت، «السلالة: عائلة يعقوب قطاوى»، صحيفة إيجبشيان ميل (البريد المصرى)، ٢ أبريل ١٩٩٤، ص ٣؛ «السيد رابين، أين شجرتنا؟»، صحيفة إيجبشيان ميل، ١٨ فبراير ١٩٩٥؛ «المنزل الذى شيدته عائلة سوارس وكيف أصبح متحف محمد محمود خليل»، صحيفة إيجبشيان ميل، ٦ مايو ١٩٩٥؛ «إعادة زيارة لجرائم القتل التى وقعت بشارع حسن صبرى»، صحيفة إيجبشيان ميل، ٩ ديسمبر ١٩٩٥، ص ٣؛ «البنك الأهلى المصرى، ١٨٩٨ ـ ١٩٥٦»، صحيفة إيجبشيان ميل، ١١ و٢٥ مايو ١٩٩٦؛ «عائلة شيكوريل»، صحيفة الأهرام ويكلى (الأهرام الأسبوعى الإنجليزى)، ١٥ ديسمبر ١٩٩٤.

٦٥ ـ رأفت، «السيد رابين، أين شجرتنا؟»؛ «مار رابين، أيافو ها ـ إيتز شيلانو»، موساف ها ـ آريتز، ٣ نوفمبر ١٩٩٥، ص ١٤ ـ ١٦ .





الملحق الأول

مقابلة مع جاك حسون

« أنا يهودى لأنى مصرى. أنا مصرى لأنى يهودى »

كانت ولادة جاك حسون فى عام ١٩٣٦ ، وتلقى تعليمه فى مدرسة الاتحاد اليهودى للتربية والتعليم بالإسكندرية ، حيث كان التوجه الفكرى السائد هو الماركسية . وكمراهق ، انضم إلى «منظمة درور» الماركسية ـ الصهيونية الشبابية التى تنتمى إلى جماعة «لى ـ احدوت ها ـ افوداه» التابعة للمابام فى إسرائيل . فى عام ١٩٥٢ ، قرر زعماء درور فى مصر أن الماركسية والصهيونية غير متوافقتيْن ، وقاموا بحل المنظمة . انضم حسون بعد ذلك إلى «حدتو» ، وهى أكبر منظمة شيوعية مصرية غير قانونية فى هذا الوقت . وفى عام ١٩٥٤ ، بعد إلقاء القبض عليه بوصفه شيوعيًا ، تم طرده من مصر .

عند معاودة الاستقرار فى فرنسا ، انضم حسون إلى المهاجرين اليهود المصريين الذين كونوا جماعة روما ، وهى خلية من «حدتو» فى المنفى تحت قيادة هنرى كورييل . وقد ظل نشطا مع جماعة كورييل حتى عام ١٩٦٨ . فى عام ١٩٧٩ ، قام حسون ويهود عديدون آخرون من الذين كانوا نشيطين فى السابق فى الفرع الفرنسى من حدتو بالإضافة إلى أفراد آخرين بالمبادرة إلى إنشاء جمعية حماية التراث الثقافى ليهود مصر . قامت الجمعية برعاية نشر كتابين ، قام بتحريرهما حسون ، وهما «يهود النيل» (باريس : لو سيكومور ، ١٩٨١) و«تاريخ يهود النيل» (باريس : مينيرف ، ١٩٩٠) ، كما رعت كذلك نشر كتاب مصور أنيق الطباعة تعاون فيه مجموعة من المؤلفين ، هم «جيلبيرت كاباسو» وآخرون (محررون) ، تحت عنوان

«يهود مصر : صور ونصوص» (باريس : إديسيون دو سكريب، ١٩٨٤). كما نشرت أيضا صحيفة تحمل اسم «ناهار ميسرايم» (نهر النيل) من عام ١٩٨١ إلى عام ١٩٨٦ .

ربما يكون كل من «بولا جاك» و«إدموند جابيه»، اللذين كانا موضع نقاش وجيز في المقابلة، أشهر مصريين فرنسيين عاودا الاستقرار في فرنسا. وُلدت بولا جاك بالقاهرة في عام ١٩٤٩، وغادرت مصر مع عائلتها في عام ١٩٥٧ . وهي مؤلفة أربع روايات تصور حياة الطائفة اليهودية المصرية بالقاهرة وفرنسا. أما إدموند جابيه، وهو فيلسوف وناقد أدبي، فقد وصل بالمثل إلى فرنسا بعد حرب عام ١٩٥٦ .

سؤال: كيف كان شعورك كيهودي، وعضو في طائفة أقلية، في مصر قبل عام ١٩٤٨؟

إجابة : لقد ولدت يهوديًا. كانت عائلتي بأكملها يهودية وملتزمة بإقامة الشعائر الدينية وتتحدث العربية (بالرغم من أن والدتي كانت تتحدث الفرنسية). كوني يهوديا كان جزءا من هويتي. ولم تكن تشكل مشكلة. لقد كان صحيحا بالتأكيد أنه في . . الأعوام ١٩٤٦، ١٩٤٧، ١٩٤٨، شعرنا بكراهية متزايدة حيال الصهيونية، والتي كانت غالبا ما يتم التعبير عنها ككراهية لليهود. لكن هذه الكراهية لم تنتقص بأي شكل من شرعية وجودنا.

سؤال: لماذا انجذب عدد كبير نسبيا من اليهود المصريين إلى اليسار وإلى المنظمات الماركسية في فترة الأربعينيات؟

إجابة : بصرف النظر عن بعض الأشخاص الاستثنائيين الذين كانوا قبل الحرب العالمية الثانية يشكلون جزءا من الحركة القومية، أو كانوا على الأقل أعضاء في حزب الوفد، فإن اليهود المصريين، بعد قيام دولة إسرائيل، لم تكن لديهم إمكانية أن يصبحوا قوميين مصريين قريبين من الشعب المصري، إلخ . . كانت الإمكانية الوحيدة المتاحة لهم هي أن يشتركوا في الحركة الشيوعية، والتي يمكن القول بأنها كانت حركة غير معادية للسامية في ذلك الوقت، كما أنها [بدءا من أواخر عام

١٩٤٧ فصاعداً] أيدت قيام دولة إسرائيل. كما كانت بالمثل حركة دولية تماما(*) - بكل الفكر المذهبى السائد فى ذلك الوقت. وبتعبير آخر، كان انتصار الشيوعية سيحرر اليهود من وضعهم، إلخ. لقد قدمت الشيوعية والماركسية رؤية مترابطة منطقيا، وهى إمكانية مترابطة منطقيا من الناحية النظرية تسمح بكون الشخص يهوديا ومصريا فى نفس الوقت دون أى تناقض كبير، على الأقل حتى فترة الخمسينيات.

سؤال: هل ذلك يعنى أن كونك شيوعيا كان يعنى نفس الشىء ككونك مصريا؟

إجابة: من ذلك المنظور، كان يبدو أن كون الفرد قوميًا مصريًا ذا ضمير حى مؤيد للاستقلال - وباستعمال المصطلحات السياسية الخاصة بذلك العهد: «وطنى مصرى» - هو الحل الوحيد أمام اليهود.

سؤال: هل كانت توجد اختلافات اجتماعية بين هؤلاء اليهود الذين أصبحوا ماركسيين وهؤلاء الذين أصبحوا صهاينة؟

إجابة: كانت توجد، على ما يبدو، خلية من اليهود الشيوعيين فى حارة اليهود. لكن بشكل عام، كان اليهود الذين أصبحوا شيوعيين ينتمون إما إلى الطبقة الوسطى، أو حتى الطبقة العليا. وقد أصبحت قلة قليلة من اليهود الفقراء شيوعيين. ومن جانب آخر، لم يكن الصهاينة ينتمون قط إلى الطبقة العليا. كانوا ينتمون إلى الطبقتين الوسطى أو السفلى.

سؤال: عندما وصلت إلى فرنسا، لماذا ظللت تشترك بشكل نشط فى السياسة كمصرى؟

إجابة: يجب أن تتذكر أنى لم يتم طردى من مصر لأنى يهودى، بل لأنى شيوعى - وذلك موقف مختلف تماما. لقد كان ذلك قبل عملية الطرد الكبرى لليهود فى أعقاب حرب ١٩٥٦. كنت أعتقد أنه إذا وصلت حكومة اشتراكية إلى السلطة

(*) المقصود أنها تؤيد التعاون والتضامن بين الشعوب.

في مصر ، فسوف أعود إلى البلاد بكامل حقوقي . لقد تعاطفت بشكل كامل مع كفاح الشعب المصري . كنت أعتبر نفسي مصريا صميما ؛ كان حتى لديّ تعبير لازمني لفترة طويلة جدا ، حيث كنت أكرره منذ عشرة الأعوام الأخيرة ، وهو : «أنا يهودي لأني مصري . أنا مصري لأني يهودي» .

سؤال: إن فرنسا لديها تقاليد علمانية قوية جدا، وكذلك تقاليد قومية قوية جدا. هل حل لك هذا الخليط مشاكل الهوية التي واجهتها نظرا لكونك يهوديًا في مصر؟

إجابة : حل ؟ كلا . أظن أن ذلك [وجودي في فرنسا] قد عَقَّد الأمور ولم يحلها .

سؤال: كيف؟

إجابة : لقد عَقَّد الأمور لأنه بعد عامي ١٩٥٦ ـ ١٩٥٧ ، أدركت أنه حتى لو لم أكن أود بالضرورة أن أصدق ذلك . . فإني لن أعود أبدا إلى مصر . إن الرغبة في أن أكون مصريًا ويهوديًا وشيوعيًا وفرنسيًا في نفس الوقت كانت حقا كبيرة بشكل زائد عن الحد . بالنسبة لي كانت عملية طويلة جدا . كان يجب عليّ أن أعيد لنفسي تشكيل فئة اليهود المصريين ، وأن أقوم بخلق روابط مع الآخرين ، وأن أنهي هذه القصة المتعلقة باليهودي المصري كي أرى في النهاية كل الجوانب المختلفة لهويتي وقد توافقت فيما بينها . وبالنسبة ليهودي مصري غير متدين مثلي ، كان رضوخي للمعيشة بشكل دائم في فرنسا صعبا للغاية . وبالرغم من أني كنت غير متدين ، فقد كنت يهوديًا . كنت أطلق على نفسي اسم «يهودي مصري» بالرغم من أني حتى كنت أعلم بأني لن أعود قط إلى مصر . لقد كان هذا الأمر يمثل حقا مجموعة هامة من المتناقضات بالنسبة لي . أظن أن السياسة ، وبتعبير آخر ، القدرة على أن تظل شيوعيًا ، ثم أن تصبح على الفور تقريبا تروتسكيا ، قد سمحت لي بأن أقوم بحل كل هذا نظرا لأن المذهب الدولي القائم على التعاون قد أجاز لي عمل تزاوج ما بين تلك المتناقضات .

سؤال: لماذا بدأ اليهود المصريون فى فرنسا فى تكوين هوية جماعية فى عام ١٩٨٠؟

إجابة: أظن أن هناك سببين وراء ذلك. الأول أنه يبدو أن أعضاء جماعة مضطهدة بحاجة إلى عشرين أو ثلاثين عاما قبل أن يتمكنوا من إعادة التعامل بشكل ملائم مع قصتهم. وعلى سبيل المثال، انظر إلى ما حدث لليهود فى أوروبا.. لم يحدث أن قامت مناقشة مرة أخرى حول المحرقة النازية الجماعية ومعسكرات الإبادة إلخ إلا فى الفترة من ١٩٧٥- ١٩٨٠ . بالإضافة إلى ذلك، فى نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات فى فرنسا، حان الوقت لإعادة النظر فى قضايا الهوية. أكثر من ذلك، عاد العديد منا لزيارة مصر بين عامى ١٩٧٧ و١٩٧٩ . وقد قرر كل من «إبرام جاباى» و«اندريه كوهين» و«إميل جابيى» وأنا فى تلك اللحظة أنه يجب أن نحافظ على آثار تاريخ كنا نخشى أنه فى طريقه إلى الزوال.

سؤال: ماذا كان رد الفعل الفرنسى العام حيال هذا المشروع الخاص باستعادة الهوية اليهودية المصرية ونشر الكتب إلخ؟

إجابة: كنت مندهشا جدا. كانت هناك بالطبع مقالات مديح فى الصحف اليهودية. كذلك كانت هناك مقالات مديح فى الصحف الفرنسية ومقدار كبير فى صحيفة «**لوموند**» (حيث من النادر أن توجد تغطية إعلامية لهذا النوع من الأمور) وصحيفة «**ليبراسيون**» «**وفرانس كولتور**» [برنامج إذاعى]. كانت هناك سلسلة كاملة من ردود الفعل المثيرة للاهتمام جدا. لقد بدا أن الناس كان يتملكهم الفضول. وبشكل خاص، ظهر أن اليهود الفرنسيين كان يتملكهم فضول شديد بشأن من هم اليهود المصريون. لم يتحدث أحد من قبل قط عن هذا الموضوع. لم يكونوا يعلمون أن اليهود المصريين موجودون.

سؤال: إذا كان لدى اليهود المصريين سمعة ما فى فرنسا، هل ذلك يعنى أن أحدا ما مثل الروائية «بولا جاك» يكون شهيراً جدا؟

إجابة: لقد أصبحت «بولا جاك» شهيرة متأخرا، متأخرا جدا. لقد نشرت «بولا

جاك» أول كتاب لها [تحت عنوان نور العين] في عام ١٩٨٠ . لكن «بولا جاك»، رغم جودة كتابها، والتي أقول إنها عالية جدا، غير محبوبة على الإطلاق من جانب يهود مصر. في الحقيقة، إنهم يكرهونها.

سؤال: لماذا؟

إجابة: إن اليهود المصريين يظنون أنها تروى قصصًا عن أشخاص حقيقيين وأحداث واقعية حتى بالرغم من أنها تكتب روايات. إن هذه القصص تصور الشعب اليهودى المصرى بطريقة سخيفة، حيث يتكون من محتالين ومعوزين إلخ. إن اليهود المصريين لا يريدون أن يرتبطوا بهذا التصور. هناك كذلك «إدموند جابيه». لكن «إدموند جابيه» انتظر حتى عام أو اثنين قبل وفاته كي يعترف علانية، في مقابلة قمت بإجرائها معه ومع «كارول نجار»، أنه كان من عائلة مصرية قديمة جدا. إن جده وأباه وجده الأكبر كانوا جابايز (جمع جاباى، وهو خادم المعبد) في معبد حارة اليهود، وإنه استمر حتى طرده من مصر [في عام ١٩٥٧] في الذهاب مرة في العام إلى المعبد، الذى كان ما زال من حيث المبدأ يشغل وظيفة الجاباى به، في ليلة يوم كيبور للقيام بصلاة كول نيدراى.

سؤال: إذن فإن أشهر اليهود المصريين في فرنسا غير معروفين على أنهم يهود مصريون بل يهود فرنسيون؟

إجابة: كيهود فرنسيين، بالضبط. لكن حتى «بولا جاك» تدرك تماما، يمكننى القول بصراحة شديدة، إنها لم تكن لتستطيع أن تنشر كتابها بدون ما بذلناه من جهد في صحيفة «ناهار ميسرايم» وفى الجمعية. لقد قدمناها إلى الشخصيات التى استعملتها في روايتها الأولى. وأنا متأكد، وقد أخبرتها بهذا، وأقوله علانية، إنها لم تكن لتوجد على الساحة الأدبية بدون ما بذلناه من جهد معها. كان من الممكن أن تكتب شيئا ما آخر. كان من الممكن أن تكتبه بطريقة أخرى. لكننا أوضحنا الطريق لها.

سؤال: كيف يكون شعور الجمهور الفرنسى حيال زمان ومكان روايات «بولا جاك»؟

إجابة : إنها تسليهم. إنهم يجدونها مضحكة جدا. إنهم يظنون أنه شتات غريب نظرا لأنهم يعرفون فقط الشتات فى أوروبا الشرقية أو شمال إفريقيا. إنهم يجدونه مُبالغًا فيه وغريبًا قليلا، لكن ليس أكثر من ذلك.

سؤال: إن الخوف من الإسلام قوى للغاية فى فرنسا الآن. هل أثر ذلك على الطائفة اليهودية أو عليك شخصيا مع تجربتك المتمثلة فى كونك مقيمًا فى فرنسا ومواطنًا فرنسيًا ذا أصول شرق أوسطية؟

إجابة : إنه لا يؤثر علىَّ كيهودى، لكن شخصيا الآن، كمواطن فرنسى، إن الخطر الكبير، الأمر الذى سوف يؤثر علىَّ، هو أن الإسلاميين يهددون بتحويل دولة موحدة ذات نظام جمهورى إلى دولة عرقية متعددة الطوائف. إنى أؤيد دولة موحدة مركزية ذات نظام جمهورى.

سؤال: إذن فأنت تعتقد أن أفكار الثورة الفرنسية ما زالت صالحة؟

إجابة : بالنسبة لى، كيهودى، أجل. ربما يكون الأمر مختلفًا بالنسبة لليهود الأمريكيين. لكن فى أوروبا وفرنسا، الطريقة الوحيدة التى يستطيع اليهود بها أن يعيشوا فى سلام هى العيش فى دولة موحدة. ومن الناحية الشخصية، أنا أعارض الإظهار العلنى للدين اليهودى. أنا أعارض ارتداء الـ «يرمُلك»(*). ولا يعود ذلك على الإطلاق إلى أنى علمانى، لكن لأنى أعتقد أنه لا ينبغى علينا أن نتباهى صراحة بأنفسنا كيهود. أنا أعارض حقيقة أنه، كل عام أثناء عيد حانوكاه، يقوم الحسيديم(**) بإضاءة «مينورة»(***) فى شامب دى مارس،

(*) طاقية (يرتديها اليهود المتدينون فى المعابد والمنازل).

(**) أعضاء جماعة يهودية دينية أسسها الحاخام يسرائيل بعل شيم توف (١٦٩٨ - ١٧٦٠) فى بولندا فى حوالى عام ١٧٥٠، حيث يرتدون ملابس خاصة، ويؤمنون بالقرب من الرب من خلال الصلاة والعلاقة الروحية الوثيقة. وكلمة «حسيديم» تطلق بشكل جماعى عليهم، وهى كلمة عبرية معناها «الأتقياء» ومفردها «حسيد».

(***) شمعدان زينة له تسع شُعب يستعمل فى الاحتفالات الدينية اليهودية.

وهو أهم مكان فى باريس، وهم يصيحون بعودة المسيح المخلِّص المنتظر، إلخ . .
أظن أنه أمر خطير لأنه، إذا كانت هناك طوائف مختلفة، فإن ذلك [النوع من المظاهرات] سوف يخلق، بالنظر إلى المناخ الكامن فى فرنسا وأوروبا، ذريعة لمعاداة السامية.

بالو ألتو، كاليفورنيا، ٢ نوفمبر ١٩٩٥

قامت «مارا كرونيتفيلد» بنسخه وترجمته من الفرنسية

الملحق الثانى

الاختصارات المستخدمة بالحواشى

AJC/FAD	سجلات اللجنة اليهودية الأمريكية (مجموعة سجلات رقم ٣٤٧) قسم الشئون الخارجية (معهد ييفو للأبحاث اليهودية [ييفو هو مختصر للمعهد العلمى اليادیشی]، نيويورك)
CZA	المحفوظات الصهيونية المركزية (القدس)
S6	الوكالة اليهودية، إدارة الهجرة
S20	الوكالة اليهودية، إدارة يهود الشرق الأوسط
S25	الوكالة اليهودية، الإدارة السياسية
S41	الوكالة اليهودية، مكتب بيرل لوكر
Z6	مكتب ناحوم جولدمان
FO	محفوظات وزارة خارجية بريطانيا العظمى (مكتب السجلات العامة، لندن)
HH	ارخيون ها ـ شومر ها ـ تزائير، ياد ياآيرى، ها ـ ميركاز لى ـ تيود فى ـ هيكير شل ها ـ شومر ها ـ تزائير (جيفات هافيفا، إسرائيل)
JLMC	مجموعة جامى ليهمان التذكارية: سجلات الطائفة اليهودية بالقاهرة، ١٨٨٦ – ١٩٦١ (محفوظات جامعة يشيفا، نيويورك)
MHT	ها ـ ماخون لى ـ هيكير ها ـ تفزوت، جامعة تل أبيب (رامات أبيب، إسرائيل)
USNA	المحفوظات القومية للولايات المتحدة (كوليدج بارك، ميرلاند)
WJC	المجلس اليهودى العالمى
YT	ارخيون ها ـ كيبوتز ها ـ ميوحاد، ياد تابنكين (إيفال، إسرائيل)
YTM	ها ـ ماخون لى ـ هيكير ها ـ تنيواه ها ـ تسيونيت فى ـ ها ـ هالوتسيت بى ـ ارتسوت ها ـ ميزراح، ياد تابنكين (إيفال، إسرائيل)



المراجع العربية

مقابلات شخصية

- أحمد حمروش، مقابلة، القاهرة، ١٤ يونيو ١٩٩٦ .
- فؤاد مرسى، القاهرة، ١٩ مايو ١٩٨٦ .
- يوسف القدسى، القاهرة، ١٩ مايو ١٩٩٣ .
- رفعت السعيد، القاهرة، ٢٢ مايو ١٩٨٦ .
- يوسف وهبة، بات يام، ٣ مارس ١٩٩٣ .
- حلمى ياسين، القاهرة، ٢٥ مايو ١٩٨٦ .

الصحف والمجلات الدورية

- الأهرام / البلاغ / الحياة / الجمهورية / المصور / روز اليوسف / الصراحة / الوفد / الكليم / التسعيرة.

كتب ومقالات

- أبو كف، أحمد. اليهود المصريون فى الفكر والواقع المصرى (القاهرة: جمعية خريجى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية [١٩٨٠])؟ .
- سيد أحمد، رفعت. وصف مصر بالعبرى: تفاصيل الاختراق الإسرائيلى للعقل المصرى (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٩).
- سيد أحمد، نبيل عبد الحميد. الحياة الاقتصادية والاجتماعية لليهود فى مصر، ١٩٤٧ - ١٩٥٦ (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٩١).
- ـــ . النشاط الاقتصادى للأجانب وآثره في المجتمع المصرى، من سنة ١٩٢٢ إلى سنة ١٩٥٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢).

- ---- . اليهود فى مصر: بين قيام إسرائيل والعدوان الثلاثى، ١٩٤٨ - ١٩٥٦ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١).
- بابوفيتش، توفيا بن سيمحا ليفى. إن لم أسأل نفسى فمن يسأل ليا؟ (القاهرة: جمعية الإخوان القرائين، ١٩٤٦).
- حسنى، سعيدة محمد. اليهود فى مصر، ١٨٨٢ - ١٩٤٨ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣).
- حسنين، عادل. ليلى مراد: يا مسافر وناسى هواك (القاهرة: أمادو، ١٩٩٣).
- حمودة، عادل. عملية سوزانا: الملف الكامل لقضية لافون (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٨٨).
- الدسوقى، عاصم. مصر المعاصرة فى دراسات المؤرخين المصريين (القاهرة: دار الحرية، ١٩٧٨).
- ---- . نحو فهم تاريخ مصر الاقتصادى الاجتماعى (القاهرة: دار الكتاب الجامعى، ١٩٨١).
- زهران، سعد. فى أصول السياسة المصرية: مقال تحليلى نقدى فى التاريخ السياسى (القاهرة: دار المستقبل العربى، ١٩٨٥).
- السعيد، رفعت. [انظر رقم ٢] رفعت السعيد، تاريخ الحركة الشيوعية المصرية: الوحدة والانقسام والحل، ١٩٥٧ - ١٩٦٥ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٦).
- ---- . اليسار المصرى والقضية الفلسطينية (بيروت: دار الفارابى، ١٩٧٤).
- سيد أحمد، محمد. بعد أن تسكت المدافع (بيروت: دار القضية، ١٩٧٥).
- شلش، على. «ملف اليهود فى مصر»، مجلة «المجلة» رقم ٢٨٤، ١٧ - ٢٣ يوليو، حتى رقم ٢٩٠؛ ٢٨ أغسطس - ٣ سبتمبر ١٩٨٥.
- ---- . اليهود والماسون فى مصر: دراسة تاريخية (القاهرة: الزهراء للإعلام العربى، ١٩٨٦).
- شماس، موريس «شخصيات يهودية فى عالم الفكر والاقتصاد أنجبتها مصر فى القرن العشرين»، نشرة مركز الأبحاث الإسرائيلى بالقاهرة رقم ١٠ (يوليو ١٩٨٨): ص ٣١ - ٣٤.
- ---------- . الشيخ شابتاى وحكايات من حارة اليهود (شفا عمرو: المشرق، ١٩٧٩).
- الطويل، محمد. اليهود فى برلمان مصر (القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٨).
- عباس، رؤوف (محرر). أوراق هنرى كورييل والحركة الشيوعية المصرية (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٨).
- عباس، رؤوف، هنرى كوريل بين الأسطورة والواقع التاريخى، مجلة الهلال. رقم ٦٦ (١١ نوفمبر ١٩٨٨).
- عبد الرحمن، عواطف. الصحافة الصهيونية فى مصر، ١٨٩٧ - ١٩٥٤: دراسة تحليلية (القاهرة: دار الثقافة الجديدة [١٩٧٩]).

- عبد العظيم، لطفى. «تاريخ اليهود فى مصر.. لماذا؟»، مجلة الأهرام الاقتصادى رقم ٦٣٦ (٢٣ مارس ١٩٨١): ص ١٦.
- عثمان، أحمد. تاريخ اليهود، الجزء الأول (القاهرة: مكتبة الشروق، ١٩٩٤).
- على، عرفة عبده. جيتو إسرائيلى فى القاهرة (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٩٠).
- ـــــ. ملف اليهود فى مصر الحديثة (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٩٣).
- غنيم، أحمد محمد وأحمد أبو كف، اليهود والحركة الصهيونية فى مصر، ١٨٩٧-١٩٤٨ (القاهرة: دار الهلال [١٩٦٩]).
- فتحى، إبراهيم. هنرى كورييل ضد الحركة الشيوعية العربية: القضية الفلسطينية (القاهرة: دار النديم، ١٩٨٩).
- فرج، مراد. القدسيات (القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٣).
- فيتاليس، روبرت «رأسماليون فى الخيال: أيديولوجيات الطبقة والزبون فى الاقتصاد السياسى المصرى» [باللغة العربية]، مجلة جدل ١ (أغسطس ١٩٩١): ص ٥٤-٨٣.
- قاسم، قاسم عبده. اليهود فى مصر (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣).
- ـــــ. اليهود فى مصر من الفتح العربى حتى الغزو العثمانى (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٧).
- كامل، أنس مصطفى. «تاريخ الرأسمالية اليهودية فى مصر»، مجلة الأهرام الاقتصادى، أعداد رقم ٦٣٦ - ٦٤٢ (٢٣ مارس-٤ مايو ١٩٨١).
- مجدى، توحيد. «أملاك اليهود فى مصر»، مجلة روز اليوسف، ١٨ ديسمبر ١٩٩٥، ص ٣٩-٤٥.
- مراد، محمود. من كان يحكم مصر؟ شهادات وثائقية (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٧٥).
- مرسى، صالح. ليلى مراد (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٥).
- منصور، أنيس. «هدية للسادات: اختارها يوسف وكتبها يوسف عن حياة يوسف»، مجلة أكتوبر، ٢ فبراير ١٩٩٢، ص ١١ - ١٣.
- نصار، سهام. الصحافة الإسرائيلية والدعاية الصهيونية فى مصر (القاهرة: الزهراء للإعلام العربى، ١٩٩١).
- ـــــ. اليهود المصريون بين المصرية والصهيونية (بيروت: دار الوحدة، ١٩٧٩)؛ الطبعة المصرية: اليهود المصريون: صحفهم ومجلاتهم، ١٨٧٧ - ١٩٥٠ (القاهرة: العربى للنشر والتوزيع [١٩٨٠]).
- هارون، شحاتة. يهودى فى القاهرة (القاهرة: دار الثقافة الحديثة، ١٩٨٧).
- هيكل، محمد حسنين. ملفات السويس: حرب الثلاثين سنة (القاهرة: الأهرام، ١٩٨٩).

ENGLISH, FRENCH AND HEBREW SOURCES

Archival Collections

American Jewish Committee Records (YIVO Institute for Jewish Research, New York)

Arkhion ha-Haganah (Tel Aviv, Israel)

Arkhion ha-Kibutz ha-Me'uhad. Yad Tabenkin (Efal, Israel)

Arkhion ha-Shomer ha-Tza'ir, Yad Ya'ari, ha-Merkaz le-Te'ud ve-Heker shel ha-Shomer ha-Tza'ir (Giv'at Haviva, Israel)

Central Zionist Archives (Jerusalem, Israel)

Great Britain Foreign Office Archives, FO 371 (Public Records Office, London)

Henri Curiel Papers (Paris and International Institute of Social History, Amsterdam)

Jamie Lehmann Memorial Collection: Records of the Jewish Community of Cairo, 1886-1961 (Yeshiva University Archives, New York)

ha-Makhon le-Heker ha-Tfutzot, (Tel Aviv University, Ramat Aviv, Israel)

ha-Makhon le-Heker ha-Tnu'ah ha-Tzionit ve-ha-Halutzit be-Artzot ha-Mizrah, Yad Tabenkin (Efal, Israel)

United States National Archives (College Park, Maryland)

Unpublished Works

Arba'im shana la-gar'in ha-mitzri (Tel Aviv, Supergraf, 1979).

Carasso, Ethel, "La communauté Juive d'Egypte de 1948 à 1957" (Maîtrise d'Histoire Contemporaine, Université de Paris X, 1982).

Colligan, Sumi, "Religion, Nationalism and Ethnicity in Israel: The Case of the Karaite Jews" (Ph.D. dissertation, Princeton University, 1980).

Curiel, Henri, *Pages autobiographiques* (1977, typescript).

Gottesman, Lois, "Israel in Egypt: The Jewish Community in Egypt, 1922-1957" (M.A. thesis, Princeton University, 1982).

Grosman, Einav, "Parashat sneh ve-hishtakfutah be-kibutz 'ein-shemer" (Mevo'ot 'Eiron High School, 'Avodat gemer, Jan. 1988).

Israel, Marcel, "Lettre á Gilles Perrault" (undated, typescript).

Karanasou, Floresca, "Egyptianisation: The 1947 Company Law and the Foreign Communities in Egypt" (D. Phil., St. Anthony's College, Oxford University, 1992).

Laniado, Asaf, "Kehilat yehudei mitzrayim, ha-perek ha-aharon be-sipurah shel kehilah 'atikat yomin: Korot kehilot kahir ve-aleksandriah bayn ha-shanim 1914-1950" (Gimnasia Rehavia, 'Avodat gemer, Jan. 1991).

Peretz, Don, "Egyptian Jews Today" (New York, American Jewish Committee, 1956, mimeographed).

Rowghani, Ali, *"The Portrayal of Nasser by the New York Times"* (typescript, Stanford University, Department of History, Mar. 1994).

Sanua, Victor D., "A Return to the Vanished World of Egyptian Jewry" (1993, typescript).

Thirteenth World Congress of Poets [program], Haifa, Sept. 7-10, 1992.

---, *The International Shin Shalom Peace Poem Competition-a Selection* (Haifa, 1992, mimeographed).

Unpublished Interviews

Raymond Aghion, Paris, May 11, May 23, 1994 (French)

Benny Aharon, Albert 'Amar, and Ninette Piciotto Braunstein, Tel Aviv, Apr. 28, 1994 (Hebrew)

Nelly and Benny Aharon, Suzy and Albert 'Amar, Ninette Piciotto Braunstein, Regine and Tzvi Cohen, Esty Comay, Ruby and Eli Danon, Bertha Kastel, Pninah and Izzy Mizrahi, (all except Esty Comay and Pninah Mizrahi were members of the Egyptian *gar'in* of 'Ein Shemer), Tel Aviv, June 4, 1993 (Hebrew)

Ada and Haim Aharoni, Haifa, Mar. 5, 1993 (Hebrew)

Mohamed Sid-Ahmed, Cairo, June 22, 1992 (English)

Albert 'Amar, Kfar Saba, Apr. 7, 1993 (Hebrew)

Eliyahu 'Atiyah and Sarah 'Atiyah Rayten, Holon, Jan. 12, 1993 (Hebrew)

Shlomo Barad, Karmiah, Jan. 3, 1996 (Hebrew)

Ninette Piciotto Braunstein, Tel Aviv, Mar. 8, 1993 (Hebrew)

Nurit and Shlomo Burlas, 'Ein-Shemer, Mar. 4, 1993 (Hebrew)

Perla Cohen and Yitzhak Danon, 'Ein-Shemer, Mar. 4, 1993 (Hebrew)

Esty Comay, Ramat Aviv, Mar. 21, 1993 (Hebrew)

Ralph Costi, Paris, May 27, 1994 (French and Arabic)

Rabbi Avraham Gabr, Ramlah, Jan. 11, 1993 (Hebrew)

Lazare Giv'ati (Guetta), Nahshonim, Feb. 26, 1993 (Hebrew)

Ilan Halevi, Paris, June 24, 1993 (English)

Ahmad Hamrush, Cairo, Jan. 14, 1996 (Arabic)

David Harel (Wahba), Tel Aviv, Mar. 18, 1993 (Hebrew)

David Harel and Benny Aharon, Tel Aviv, Mar. 25, 1993 (Hebrew)

Anda Harel-Dagan, Hatzor, Mar. 9, 1993 (Hebrew)

Nadia Hartmann, San Francisco, May 16, 1992 (English)

Jacques Hassoun, Paris, May 30, 1994, Palo Alto, California, Nov. 2, 1995 (French)

Rabbi Haim Levy, San Francisco, July 13, 1993 (Hebrew)
Yosef Marzuk, Tel Aviv, July 17, 1985 (Hebrew, interviewed by Shlomo Barad)
Nelly and Jacob Masliah, San Francisco, May 8 and May 16, 1992 (English)
Doris and Henry Mourad, Los Altos Hills, California, June 10, 1992 (English)
Fu'ad Mursi, Cairo, May 19, 1986 (Arabic)
Elie Nounou, Daly City, California, Feb. 16, 1996 (English)
Yosefa Nunu, Ramlah, Mar. 7, 1993 (Hebrew)
Albert Oudiz, Paris, May 26, 1994 (French)
Mario Perez, Paris, June 2, 1994 (French and English)
Remy and Joe Pessah, Mountain View, California, June 12, 1992 (English)
Raymond Pinto, Paris, May 14, 1994 (French)
Yusuf al-Qudsi, Cairo, May 19, 1993 (Arabic)
Didar Rossano-Fawzy, Paris, June 22, 1994 (French and English)
Eric Rouleau, Paris, May 25, 1994 (French and English)
Rif'at al-Sa'id, Cairo, May 22, 1986 (Arabic)
Maurice Shammas, Jerusalem, May 5, 1994 (Hebrew)
Haim Sha'ul, Nahshonim, Mar. 16, 1993 (Hebrew)
Sami Shemtov, Herzliah, Feb. 27, 1993 (Hebrew)
Raymond Stambouli, Paris, May 20, 1994 (French)
Ezra Talmor (Zanona), Nahshonim, Feb. 23 and Mar. 16, 1993 (Hebrew)
Yusuf Wahba, Bat Yam, Mar. 3, 1993 (Arabic)
Hilmi Yasin, Cairo, May 25, 1986 (Arabic)

Published Documents

American Jewish Congress, *The Black Record: Nasser's Persecution of Egyptian Jewry* (New York: American Jewish Congress, 1957).

Le Comité pour la restauration de l'autoriteé du Grand Rabbinat d'Alexandrie, *La Verité sur la démission de S. Em. Dr. Moise Ventura, Grand-Rabbin d'Alexandrie* (Alexandria: La Comité, Mar. 1948).

Communauté Israelite du Caire, *Assemblé Générale Ordinaire*, Mars 1954 [in French and Arabic] (Cairo: Imprimerie La Patrie [1954]).

---, *Novembre 1960* [text in French and Arabic] ([Cairo]: mimeographed [1960]).

Egypt, Ministry of Information, *The Story of Zionist Espionage in Egypt* (Cairo: Ministry of Information [1955]).

Irgun nifga'ei ha-redifot ha-anti yehudiot be-mitzrayim, *Du'ah le-shnat 1971* (Holon: [ha-Irgun], 1972).

Irgun nifga'ei ha-redifot ha-anti-yehudiot be-mitzrayim (1958-1978): 20 shanah shel pe'ilut mevurakhat shel ha-yo'r sami 'atiyah ve-haverei ha-mo'etza (Holon: [ha-Irgun], 1978).

Israel, Central Bureau of Statistics, Population and Housing Census, 1961, Publication No. 13, *Demographic Characteristics of the Population, Part III* (Jerusalem, 1963).

Periodicals

Al Ahram Weekly / 'Al ha-mishmar / ha-Aretz / al-Balagh / Bnai mikra' / ha-Boker / Davar / Egyptian Mail / Goshen: alon moreshet yahadut mitzrayim / Herut / Jerusalem Post / Journal d'Egypte / Karaite Jews of America Bulletin / Kol ha-'Am / Ma'ariv / Manchester Guardian / la-Merhav / Middle East Times / Nahar Misraïm / New York Times / Northern California Jewish Bulletin / Revue de l'histoire juive en Egypte / ha-Shavu'a ba-kibutz ha-artzi / The Times (London) / *Yedi'ot aharonot.*

Books, Articles, Films, Television Programs

Abdel-Malek, Anouar. *Idéologie et renaissance nationale* (Paris: Editions Anthropos, 1969).

Abu Iyad, with Eric Rouleau. *My Home, My Land* (New York: Times Books, 1981).

Aciman, André. *Out of Egypt* (New York: Farrar Straus Giroux, 1994).

Aghion, Raoul, and I[sadore?] R. Feldman. *Les Actes de Montreux: Abolition des Capitulations en Egypte* (Paris: Editions Jos. Vermaut, 1937).

Aharoni, Ada. *From the Pyramids to the Carmel* ([Tel Aviv]: 'Eked, 1979).

---. "The Image of Jewish Life in Egypt in the Writings of Egyptian Jewish Authors in Israel and Abroad," in Shimon Shamir (ed.), *The Jews of Egypt: A Mediterranean Society in Modern Times* (Boulder: Westview Press, 1987), pp. 192-98.

---. *Me-ha-nilus la-yarden* (Tel Aviv: Tammuz, 1992).

---. *Me-ha-piramidot la-karmel: Matehet ve-sigaliyot* (Tel Aviv: 'Eked, 1978).

---. *The Second Exodus: A Historical Novel* (Bryn Mawr: Dorrance, 1983).

Alcalay, Ammiel. *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

---. (ed.) *Keys to the Garden: New Israeli Writing* (San Francisco: City Lights Books, 1996).

Algamil, Yosef. "Ha-hakham tuvia simha levi babovitch: aharon hakhmei kehilat ha-kara'im be-mitzrayim," *Pe'amim 32* (1987):40-59.

---, *Toldot ha-yahadut ha-kara'it: korot hayei ha-kehilah ha-kara'it be-galut u-veeretz yisra'el,* vol.1 (Ramlah: ha-Mo'etzah ha-Artzit shel ha-Yehudim ha-Kara'im be-Yisra'el, 1979), vol 2 (Ramlah: Author, 1981).

---, *ha-Yahadut ha-kara'it be-mitzrayim be-'et he-hadashah* (Ramlah: ha-Mo'etzah ha-Artzit shel ha-Yehudim ha-Kara'im be-Yisra'el, 1985).

Avnery, Uri. *My Friend, the Enemy* (Westport, Conn.: Lawrence & Hill, 1986).

Barad, Shlomo, "ha-Pe'ilut ha-tzionit be-mitzrayim, 1917-1952," *Shorashim ba-mizrah* 2 (1989):65-127.

Barad, Shlomo, et al. (eds.) *Haganah yehudit be-artzot ha-mizrah: rav-siah shlishi, ha-ha'apalah be-mitzrayim, 25 februar 1985* (Efal: Yad Tabenkin, ha-Makhon le-Heker ha-Tnu'ah ha-Tzionit ve-ha-Halutzit be-Artzot ha-Mizrah, ha-Makhon le-Heker Koah ha-Magen, 1986).

Barth, Frederick. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Origins of Cultural Difference* (Bergen: Scandinavian University Books, 1969).

Bat Ye'or [Giselle Littman]. *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam* (Rutherford, N.J.: Farleigh Dickinson University Press, 1985).

---. "Islam and the Dhimmis," *Jerusalem Quarterly* no. 42 (Spring 1987):83-88.

---. *Yehudei mitzrayim* (Tel Aviv: Sifriat Ma'ariv ve-ha-Kongres ha-Yehudi ha-'Olami be-Yozmat Misrad ha-Hinukh ve-ha-Tarbut be-hishtatfut ha-Mahlakah la-Kehilot ha-Sfaradiyot shel ha-Histadrut ha-Tziyonit, 1974).

---. "Zionism in Islamic Lands: The Case of Egypt," *Wiener Library Bulletin 30*. n.s. (nos. 43-44, 1977):16-29.

Beinin, Joel. "Bernard Lewis's Anti-Semites," *Middle East Report* no. 147 (July-Aug. 1987):43-45.

---. "Economy and Society, 1923-1952," in M. W. Daly and Carl Petry (eds.), *Cambridge History of Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 309-33.

---. "From Land Day to Equality Day," in Zachary Lockman and Joel Beinin (eds.), *Intifada: The Palestinian Uprising against Israeli Occupation* (Boston: South End Press, 1989), pp. 205-16.

---. *Was the Red Flag Flying There? Marxist Politics and the Arab-Israeli Conflict in Egypt and Israel, 1948-1965* (Berkeley: University of California Press, 1990).

---. "Writing Class: Workers and Modern Egyptian Colloquial Poetry (Zajal)," *Poetics Today 15* (no. 2, 1994):191-215.

Benbassa, Esther (ed.). *Haim Nahum: A Sephardic Chief Rabbi in Politics, 1892-1923* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1995).

Ben-Gurion, David. *Dvarim ke-hevyatam* (Tel Aviv: 'Am ha-Sefer, 1965).

Bensimon, Doris. *Les Juifs de France et leurs relations avec Israël, 1945-1988* (Paris: L'Harmattan, 1989).

Benvenisti, Meron. *City of Stone: The Hidden History of Jerusalem* (Berkeley: University of California Press, 1996).

Berg, Nancy E. *Exile from Exile: Israeli Writers from Iraq* (Albany: State University of New York Press, 1996).

Biton, Erez. *Mabat le-mitzrayim* (Ramat Gan: Apirion, 1989).

Blackbourn, David, and Geoff Eley. *The Peculiarities of German History* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

Blattner, E. J. (ed.). *Le Mondain égyptien: L'Annuaire de l'élite d'Egypte* (The Egyptian Who's Who) [title varies](Cairo: Imprimairie Française, 1947, 1952, 1954, 1956, 1959).

Bonacich, Edna and John Modell. *The Economic Basis of Ethnic Solidarity* (Berkeley: University of California Press, 1980).

Botman, Selma. *The Rise of Egyptian Communism, 1939-70* (Syracuse: Syracuse University Press, 1988).

Boyarin, Jonathan. *Polish Jews in Paris: The Ethnography of Memory* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

Bramah, Yisra'el. "Aleksandriah, hazarnu elayikh shenit," *Akhshav 39-40* (Spring-Summer 1979):341-44.

Breckinridge, Carol A., and Arjun Appadurai. "Moving Targets," *Public Culture 2* (no. 1, 1989):i-iv.

Cabasso, Gilbert, et al. *Juifs d'Egypte: Images et textes* (Paris: Editions du Scribe, 1984).

Carasso, Ethel. "La stuation economique des Juifs d'Egypte," *Nahar Misraïm no. 7* (June 1982):15-20.

Chakrabarty, Dipesh. "The Death of History? Historical Consciousness and the Culture of Late Capitalism," *Public Culture 4* (no. 2, 1992):47-65.

Chatterjee, Partha. *The Nation and its Fragments* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

Clifford, James. *The Predicament of Culture* (Cambridge: Harvard University Press, 1988).

Cohen, Hayyim J. *The Jews of the Middle East, 1860-1972* (New York: Wiley, 1973).

Cohen, Mark R. "Islam and the Jews: Myth, Counter-Myth, History," *Jerusalem Quarterly no. 38* (Spring 1986):125-37.

---. " Letter to the Editor," *Tikkun 6* (July-Aug. 1991):96.

---. "The Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History," *Tikkun 6* (May-June 1991):55-60.

---. *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

Cohen-Almagor, Raphael. "Cultural Pluralism and the Israeli Nation-Building Ideology," *International Journal of Middle East Studies 27* (no. 4, 1995):461-84.

Curiel, Henri. Pour une paix juste au proche-orient (Paris: n.p.,1980); Hebrew edition: *'Al mizbeah ha-shalom* (Jerusalem: Mifras, 1982).

Danon, Hilda, and Ilios Yannakakis. "Le sujet local citoyen d'Egypte," in Maurice Olender and Pierre Birnbaum (eds.), *Le racisme, le mythe et science* (Brussels: Complexe, 1981), pp. 247-55.

Dassa, Robert. *Be-hazarah le-kahir* (Tel Aviv: Misrad ha-Bitahon, 1992).

Davis, Eric. *Challenging Colonialism: Bank Misr and Egyptian Industrialization, 1920-1941* (Princeton: Princeton University Press, 1983).

Deeb, Marius. "The Socioeconomic Role of the Local Foreign Minorities in Modern Egypt, 1805-1961," *International Journal of Middle East Studies 9* (no. 1, 1978):11-22.

Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

Didier, Monciaud. "Mémoire, politique et passions: Perceptions égyptiens d'Henri Curiel," *Egypte/Monde Arabe no. 20* (1994):91-105.

Djebar, Assia. *Fantasia: An Algerian Cavalcade* (Portsmouth, NH: Heinemann, 1993).

El-Ad, Avri. *Decline of Honor* (Chicago: Henry Regnery, 1976).

El-Kodsi, Mourad. *The Karaite Jews of Egypt, 1882-1986* (Lyons, NY: Wilprint, 1987).

Eshed, Hagai. *Mi natan et ha-hora'ah? "ha-'esek ha-bish," parashat lavon, ve-hitpatrut ben-gurion* (Jerusalem: 'Edanim, 1979).

Eskandarany, Ya'acoub Daoud. "Egyptian Jewry: Why It Declined," *Khamsin 5* (1978):27-34.

Etinger, Ester, "Review of Kayitz aleksandroni," *Yerushalayim 13* (no. 3, taf shin lamed tet):90-92.

Evans, Peter. *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

Evron, Boaz. "Holocaust: The Uses of Disaster," *Radical America 17* (no. 4, 1983):7-21.

Fargeon, Maurice. *Les Juifs en Egypte: Depuis les origines jusqu'a ce jour* (Cairo: Paul Barbey, 1938).

---. *Médecins et avocats Juifs au service de l'Egypte* (Cairo: Imprimerie Lencioni, 1939).

---. (ed.) *Annuaire des Juifs d'Egypte et du proche-orient, 1942* (Cairo: La Société des Editions Historiques Juives d'Egypte, 1943).

---. (ed.). *Annuaire des Juifs d'Egypte et du proche-orient, 5706/1945-1946* (Cairo: La Société des Editions Historiques Juives d'Egypte [1945]).

Fau, Jean Francois, and Frédéric Abecassis. "Les Karaites: une communaute cairote a l'heure de l'état nation," *Egypte/Monde Arabe no. 11* (1992):47-58.

Fisher, Marcelle. *Armando* (Tel Aviv: Yeda Sela, 1982).

---. *Les Khamsins d'antan: La Petite histoire des Juifs d'Egypte* (Tel Aviv: M. Rachlin Ltd., 1990).

Friedländer, Saul, and Mahmoud Hussein, moderated by Jean Lacouture. *Arabs & Israelis: A Dialogue* (New York: Holmes & Meir, 1975).

Gehlen, Reinhard. *The Service: The Memoirs of General Reinhard Gehlen* (New York: World Publishing, 1972).

Gendzier, Irene. *The Practical Visions of Ya'qub Sanu'* (Cambridge: Center for Middle Eastern Studies, Harvard University, 1966).

Gershoni, Israel, and James P. Jankowski. *Beyond the Nile Valley: Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Giladi, Gideon N. *Discord in Zion* (London: Scorpion, 1990).

Gilbert, Martin. *The Jews of Arab Lands: Their History in Maps* (London: World Organization of Jews from Arab Countries and Board of Deputies of British Jews, 1976).

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

---. *There Ain't No Black in the Union Jack* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

Ginosar, Ya'irah. "'Otzmat ha-kfilut," *'Iton 77* (nos. 8-9, May-June 1978):14.

Golan, Aviezer. *Mivtza' suzanah* (Jerusalem: 'Edanim, 1976); English translation: *Operation Susannah* (New York: Harper & Row, 1978).

Gormezano-Goren. Yitzhaq, *Blanche* (Tel Aviv: 'Am 'Oved, 1987).

---. *Kayitz aleksandroni* (Tel Aviv: 'Am Oved, 1978).

Green D. (ed.). *Arab Theologians on Jews and Israel* (Geneva: Editions de l'Avenir, 1971).

Green, Stephen. Taking Sides: *America's Secret Relations with a Militant Israel* (New York: William Morrow, 1984).

Gresh, Alain. *The PLO: The Struggle Within, Towards an Independent Palestine* (London: Zed Books, 1985).

Gupta, Akhil. "The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism," *Cultural Anthropology* 7 (no. 1, 1992):63-79.

---, and James Ferguson. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference," *Cultural Anthropology* 7 (no. 1, 1992):6-23.

Halawani, Mary (director and producer). "I Miss the Sun" (Sphinx Productions, 26 min., 1983).

Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

Halevi, Ilan. *A History of the Jews: Ancient and Modern* (London: Zed Books, 1987).

Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora," in Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference* (London: Lawrence & Wishart, 1990), pp. 222-37.

Harel, Iser. *Bitahon ve-demokratiah* (Tel Aviv: 'Edanim, 1989).

---. *Kam ish 'al ahiv: ha-nituah ha-musmakh ve-ha-mematzeh shel 'parashat lavon* (Jerusalem: Keter, 1982).

Harel-Dagan, Anda. *Avraham hayah* (Tel Aviv: 'Traklin le-yad 'Eked, 1974).

---. *Po'emah kahirit* (Tel Aviv: 'Eked, 1981).

Harkabi, Yehoshafat. *Arab Attitudes to Israel* (Jerusalem: Keter, 1972).

---. *'Edut ishit: ha-parashah mi-nekudat re'uti* (Tel Aviv: Ramot, 1994).

---. "On Arab Antisemitism Once More," in Shmuel Almog (ed.), *Antisemitism through the Ages* (Oxford: Pergamon Press, 1988), pp. 227-39.

Hasin, Eliyahu, and Dan Hurvitz. *ha-Parasha* (Tel Aviv: 'Am ha-Sefer, 1961).

Hassoun, Jacques. "De l'Egypte et de quelques Juifs Egyptiens...," in Liliane Abensour et al. (eds.), *Cultures Juives méditerranéennes et orientales* (Paris: Syros, 1982), pp. 221-31.

---. "I Am Jewish Because I Am Egyptian, I Am Egyptian Because I Am Jewish" (interview by Joel Beinin), *MERIP Newsletter*, Winter 1997, pp. 2-3.

---. "The Traditional Jewry of the Hara," in Shimon Shamir (ed.), *The Jews of Egypt: A Mediterranean Society in Modern Times* (Boulder: Westview Press, 1987), pp. 169-73.

---, (ed.). *Juifs du nil* (Paris: Le Sycomore, 1981); 2d edition: Histoire des Juifs du nil (Paris: Minerve, 1990).

Hersh, Burton. The Old Boys: *The American Elite and the Origins of the CIA* (New York: Scribner's, 1992).

Hirshberg, Jehoash. "Musical Tradition as a Cohesive Force in a Community in Transition: The Case of the Karaites," *Asian Music 17* (no. 2, 1986):46-68.

---. "Musikah ke-gorem le-likud ha-kehilah ha-kara'it be-san frantzisko," *Pe'amim 32* (1988):66-81.

Hussein, Mahmoud. *The Class Struggle in Egypt, 1945-1970* (New York: Monthly Review Press, 1973).

---. "Letter to the editor," *Nouvel Observateur*, Oct. 22, 1973.

Ilbert, Robert, with Jacques Hassoun (eds.). *Alexandrie, 1860-1960* (Paris: Editions Autrement, 1992).

Issawi, Charles. *Egypt in Revolution: An Economic Analysis* (London: Oxford University Press, 1963).

Jacques, Paula. *Un Baiser froid comme la lune* (Paris: Mercure de France, 1983).

---. *Déborah et les anges dissipés* (Paris: Mercure de France, 1991).

---. *L'Héritage de tante Carlotta* (Paris: Gallimard, 1990).

---. *Lumière de l'oeil* (Paris: Mercure de France, 1980).

Jameson, Fredric. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991).

Jankowski, James P. "Egyptian Responses to the Palestine Problem in the Interwar Period," *International Journal of Middle East Studies 12* (no. 1, 1980):1-38.

---. "Zionism and the Jews in Egyptian National Opinion, 1920-1939," in Amnon Cohen and Gabriel Baer (eds.), *Egypt and Palestine: A Millennium of Association (868-1948)* (Jerusalem: Ben Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 1984), 314-31.

Kahanoff, Jacqueline. "Childhood in Egypt," *Jerusalem Quarterly no. 36* (Summer 1985):31-41.

---. *Mi-mizrah shemesh* (Tel Aviv: Yariv-Hadar, 1978).

Kalderon, Nisim. "Lo ha-kol sipur ehad: 'al 'zeh 'im ha-panim eleynu' shel ronit matalon," *Rehov 2* (Aug. 1995):48-58.

Kitching, Gavin. "The Role of the National Bourgeoisie in the Current Phase of Capitalist Development: Some Reflections," in Paul M. Lubeck (ed.), *The African Bourgeoisie: Capitalist Development in Nigeria, Kenya, and the Ivory Coast* (Boulder: Westview Press, 1987), 27-55.

Kohen-Tzidon, Shlomo. *Dramah be-aleksandriah ve-shnei harugei malkhut: mehandes sh. 'azar ve-doktor m. marzuk* (Tel Aviv: Sgi'al, 1965).

---. "Kehilat yehudei kahir," *Mahanayim* 114 (Adar bet 5727/1967):38-45.

Koriansky, Shulamit. "Kemo shahar she-nirdam," *Moznayim* Nun (no. 1, 1979):151-52.

Krämer, Gudrun. "'Aliyatah ve-shkiy'atah shel kehilat kahir," *Pe'amim 7* (1981):4-30.

---. *The Jews in Modern Egypt, 1914-1952* (Seattle: University of Washington Press, 1989).

---. "Political Participation of the Jews in Egypt between World War I and the 1952 Revolution," in Shimon Shamir (ed.), *The Jews of Egypt: A Mediterranean Society in Modern Times* (Boulder: Westview Press, 1987), 68-81.

---. "Radical Nationalists, Fundamentalists, and the Jews of Egypt or, Who Is a Real Egyptian?" in Gabriel R. Warburg and Uri M. Kupferschmidt (eds.), *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan* (New York: Praeger, 1983).

---. "Zionism in Egypt, 1917-1948," in Amnon Cohen and Gabriel Baer (eds.), *Egypt and Palestine: A Millennium of Association (868-1948)* (Jerusalem: Ben Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 1984), 348-66.

Landau, Jacob M. "The Confused Image: Egypt as Perceived by Jewish Emigrants," in Amnon Cohen and Gabriel Baer (eds.), *Egypt and Palestine: A Millennium of Association (868-1948)* (Jerusalem: Ben Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 1984), 367-75.

---. *Jews in Nineteenth Century Egypt* (New York: New York University Press: 1969).

---. *Studies in the Arab Theater and Cinema* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1958).

Landshut, S. *Jewish Communities in the Muslim Countries of the Middle East: A Survey* (London: Jewish Chronicle Association, 1950).

Laskier, Michael M. "A Document on Anglo-Jewry's Intervention on Behalf of Egyptian Jews on Trial for Espionage and Sabotage, December 1954," *Michael* 10 (1986):143-53.

---. "Egyptian Jewry Under the Nasser Regime, 1956-1970," *Middle Eastern Studies* 31 (no. 3, 1995):573-619.

---. "Egypt's Jewry in the Post-World War II Period: 1945-1948," *Revue des Etudes Juives* 148 (July-Dec. 1989):337-60.

---. "From War to War: The Jews of Egypt from 1948 to 1970," *Studies in Zionism* 7 (no. 1, 1986):111-47.

---. *The Jews of Egypt, 1920-1970: In the Midst of Zionism, Anti-Semitism, and the Middle East Conflict* (New York: New York University Press, 1992).

Lesser, Alexander. "Don't Call Us Jews," *The Jerusalem Report,* June 18, 1992, 36-38.

Levy, Clement (comp.). *The Stock Exchange Year-Book of Egypt* (Cairo: Stock Exchange Year-Book of Egypt, 1937-59).

Lewis, Bernard. *The Jews of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

---. *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice* (New York: Norton, 1986).

Lustick, Ian. *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority* (Austin: University of Texas Press, 1980).

Maccabi, Rahel. *Mitzrayim sheli* (Tel Aviv: Sifriat ha-Po'alim, 1968).

Malkki, Liisa. "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees," *Cultural Anthropology* 7 (no. 1, 1992):24-44.

Marx, Karl. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte,* in Lewis S. Feuer (ed.), *Karl Marx and Friedrich Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Garden City, NY: Anchor Books, 1959).

Matalon, Ronit. *Zeh 'im ha-panim eleynu* (Tel Aviv: 'Am 'Oved, 1995).

Mayer, Thomas. *Egypt and the Palestine Question, 1936-1945* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983).

Meital, Yoram. *Atarim yehudiyim be-mitzrayim* (Jerusalem: Makhon Ben-Tzvi le-Heker Kehilot Yisra'el ba-Mizrah, 1995).

Menasche, Rosy. *Couleurs du temps: Hymne à la paix* (Haifa: Dora Barkai, 1992).

Mendès-France, Pierre. "Au Moyen-Orient, comme au Viêt-nam, la paix est un dvoir," *Le Nouvel Observateur,* Apr. 24-30, 1968, 24.

Miron, Dan. "'Ha-genrah ha-yam-tikhoni ha-yehudi ba-safrut ha-yisra'elit," *Ha-'olam ha-zeh,* Apr. 8, 1987.

Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers* (New York: Oxford University Press, 1993).

Mizrahi, Maurice. *L'Egypte et ses Juifs: Le Temps révolu, xixe et xxe siècles* (Geneva: Imprimerie Avenir, 1977).

---. "The Role of Jews in Economic Development," in Shimon Shamir (ed.), *The Jews of Egypt: A Mediterranean Society in Modern Times* (Boulder: Westview Press, 1987), 85-93.

Monet, Dina. "The Jewish Community of Egypt," *New Outlook* 1 (July 1957):25-28.

Montasser, Adel. "La répression anti-démocratique en Egypte," *Les Temps Modernes* 16 (Aug.-Sept. 1960):418-41.

Morris, Benny. *Israel's Border Wars, 1949-1956* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Nahmias, Victor. "al-Shams: iton yehudi bemitzrayim, 1934-1948," *Pe'amim* 16 (1983):128-41.

Nemoy, Leon. "A Modern Karaite-Arabic Poet: Mourad Farag," *Jewish Quarterly Review* 70 (1979-80):195-209.

Oren, Eitan. "Yoman yom shishi," Israeli Television, Mar. 14, 1975.

Oren, Michael B. "Secret Egypt-Israel Peace Initiatives Prior to the Suez Campaign," *Middle Eastern Studies* 26 (no. 1, 1990):351-70.

Owen, Roger. "The Development of Agricultural Production in Nineteenth Century Egypt: Capitalism of What Type?" in A. L. Udovitch (ed.), *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History* (Princeton: Darwin Press, 1981), 521-46.

Perrault, Gilles. *Un homme à part* (Paris: Bernard Barrault, 1984); abridged English edition: *A Man Apart* (London, Zed Books, 1987).

Philipp, Thomas. "Nation State and Religious Community," *Welt des Islams* 29 (1988):379-91.

---. *The Syrians in Egypt, 1725-1975* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1985).

Politi, E. I. *L'Egypte de 1914 à Suez* (Paris: Presses de la Cité, 1965).

Praeger, Leonard. "Yiddish Theater in Cairo," *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo* no. 16 (May 1992):24-30.

Raafat, Samir W. *Ma'adi 1902-1962: Society and History in a Cairo Suburb* (Cairo: Palm Press, 1994).

Rabinovitch, Itamar. *The Road Not Taken: Early Arab-Israeli Negotiations* (New York: Oxford University Press, 1991).

Raymond, André. *Le Caire* (Paris: Fayard, 1993).

Renan, Ernest. *Qu'est-ce qu'une nation?* (Paris: Pierre Bordas et fils, 1991).

Rodinson, Maxime. *Cult, Ghetto, and State: The Persistence of the Jewish Question* (London: Al Saqi Books, 1983).

Rodrigue, Aron. "Difference and Tolerance in the Ottoman Empire" (interview with Nancy Reynolds). *Stanford Humanities Review* 5 (no. 1, 1995):80-90.

---. "L'Exportation du paradigme révolutionnaire: Son influence sur le judaisme sépharade et oriental," in Pierre Birnbaum (ed.), *Histoire politique des Juifs de France: Entre universalisme et particularisme* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1990), 182-95.

---. *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

Roshwald, Mordecai. "Marginal Jewish Sects in Israel, part I," *International Journal of Middle East Studies* 4 (no. 2, 1973):219-37.

Rushdie, Salman. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981-1991* (London: Granta Books in association with Penguin Books, 1991).

Rutherford, Jonathan. "A Place Called Home: Identity and the Politics of Cultural Difference," in Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference* (London: Lawrence & Wishart, 1990), 9-27.

Sabet, Adel M. *A King Betrayed: The Ill-Fated Reign of Farouk of Egypt* (London: Quartet Books, 1989).

Said, Edward W. *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993).

---. "The Mind of Winter: Reflections on Life in Exile," *Harper's*, Sept. 1984, 49-55.

Sanua, Victor D. "Emigration of the Sephardic Jews from Egypt after the Arab-Israeli Wars," *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, vol. 3 (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1994), 215-22.

---. "A Jewish Childhood in Cairo," in Victor D. Sanua (ed.), *Fields of Offerings: Studies in Honor of Raphael Patai* (Rutherford, N.J.: Farleigh Dickinson University Press, 1983), 283-95.

Schur, Nathan. *History of the Karaites* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992).

Segev, Tom. *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust* (New York: Hill and Wang, 1993).

Shafir, Gershon. *Land, Labour and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1904* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Shaked, Gershon. *ha-Siporet ha-'ivrit, 1880-1980,* vol. 4 (Tel Aviv: ha-Kibutz ha-Me'uhad and Keter, 1993).

Shamir, Shimon. "The Evolution of the Egyptian Nationality Laws and Their Application to the Jews in the Monarchy Period," in Shimon Shamir (ed.), *The Jews of Egypt: A Mediterranean Society in Modern Times* (Boulder: Westview Press, 1987), 33-67.

Shammas, Maurice. "The Scholar and Poet Murad Bey Farag: A Brief Review of his Life and Works," *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo* no. 13 (July 1990):26-29.

Shohat, Ella. "Notes on the 'Post-Colonial'," *Social Text nos.* 31-32 (1992):99-113.

---. "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims," *Social Text* nos. 19-20 (1988):1-35.

Shohet, Jacqueline [Kahanoff]. *Jacob's Ladder* (London: Harvill Press, 1951).

Sid-Ahmed, Mohamed [Muhammad Sayyid-Ahmad]. *After the Guns Fall Silent: Peace or Armageddon in the Middle East* (London: Croom Helm, 1976).

Somekh, Sasson. "Participation of Egyptian Jews in Modern Arabic Culture and the Case of Murad Faraj," in Shimon Shamir (ed.), *The Jews of Egypt: A Mediterranean Society in Modern Times* (Boulder: Westview Press, 1987), 130-40.

Stambouli, R. "Mémoire des juifs d'Egypte," *Information Juive, July* 1991, 11.

Sterling, Claire. *The Terror Network: The Secret War of International Terrorism* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1981).

Stern, Michael. *Farouk* (New York: Bantam, 1965).

Stillman, Norman A. *The Jews of Arab Lands* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1979).

---. *The Jews of Arab Lands in Modern Times* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991).

---. "Letter to the Editor," *Tikkun* 6 (July-Aug. 1991):97.

---. "Myth, Countermyth, and Distortion," *Tikkun* 6 (May-June 1991):60-64.

Stoler, Laura Ann. "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule," *Comparative Studies in Society and History* 31 (no. 1, 1989):134-61.

Suffert, Georges. "Le patron des résaux d'aide aux terroristes," *Le Point,* June 21, 1976, 52-57.

Sutton, David. "Yehudei suriyah be-nyu york," *ha-Do'ar,* Aug. 18, 1972, 590-91.

Sutton, Joseph A. D. *Aleppo Chronicles: The Story of the Unique Sephardeem of the Ancient Near East-in Their Own Words* (New York: Thayer-Jacoby, 1988).

---. *Magic Carpet: Aleppo in Flatbush, the Story of a Unique Ethnic Jewish Community* (New York: Thayer-Jacoby, 1979).

Swirski, Shlomo. Israel: *The Oriental Majority* (London: Zed Books, 1989).

Teveth, Shabtai. *'Onat ha-gez: Kitat yorim be-vayt jan, Kalaba'n* (Tel Aviv: Ish Dor,

1992); abridged English edition: *Ben-Gurion's Spy: The Story of the Political Scandal That Shaped Modern Israel* (New York: Columbia University Press, 1996).

Tignor, Robert L. "Bank Misr and Foreign Capitalism," *International Journal of Middle East Studies 8* (no. 2, 1977):161-81.

---. "Decolonization and Business: The Case of Egypt," *Journal of Modern History 59* (Sept. 1987):479-505.

---. "The Economic Activities of Foreigners in Egypt: 1920-1950: From Millet to Haute Bourgeoisie," *Comparative Studies in Society and History 22* (Jan. 1980):416-49.

---. "Egyptian Jewry, Communal Tension, and Zionism," in Amnon Cohen and Gabriel Baer (eds.), *Egypt and Palestine: A Millennium of Association (868-1948)* (Jerusalem: Ben Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 1984), 332-47.

---. *Egyptian Textiles and British Capital, 1930-1956* (Cairo: American University of Cairo Press, 1989).

---. *State, Private Enterprise, and Economic Change in Egypt, 1918-1952* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

---. "The Suez Crisis of 1956 and Egypt's Foreign Private Sector," *Journal of Imperial & and Commonwealth History 20* (no. 2, 1992):274-97.

Tzur, Eli. "Parashat prag: ha-hanhagah ve-ha-opozitziah ba-kbh'a," *Me'asef 18* (June 1988):30-61.

Valensi, Lucette, and Nathan Wachtel. *Jewish Memories* (Berkeley: University of California Press, 1990).

Vidal, Esther Mosseri. *L'Etreinte du Passé* (Giv'atayim: Editions Ma'amtan [1992?]).

Vitalis, Robert. "On the Theory and Practice of Compradors: The Role of 'Abbud Pasha in the Egyptian Political Economy," *International Journal of Middle East Studies* 22 (no. 3, 1990):291-315.

---. *When Capitalists Collide: Business Conflict and the End of Empire in Egypt* (Berkeley: University of California, Press, 1995).

Wallerstein, Immanuel. "The Bourgeois(ie) as Concept and Reality," *New Left Review,* no. 167 (Jan.-Feb. 1988):91-106.

Watts, Michael J. "Space for Everything (a Commentary)," *Cultural Anthropology* 7 (no. 1, 1992):115-27.

Wolf, Tamar. "Kitsh aleksandroni," *'Iton* 77 (no. 87, Apr. 1987):7.

Yadlin, Rivka. *An Arrogant and Oppressive Spirit: Anti-Zionism as Anti-Judaism in Egypt* (Oxford: Pergamon Press, 1989).

Yahudiya Misriya [Giselle Littman]. *Les juifs en Egypte: Aperçu sur 3000 ans d'histoire* (Geneva: Editions de l'Avenir, 1971).

Zamir, Levana. *Ma'akhalim me-eretz ha-nilus (kasher)* (Tel Aviv: ha-Kibutz ha-Me'uhad, 1982).

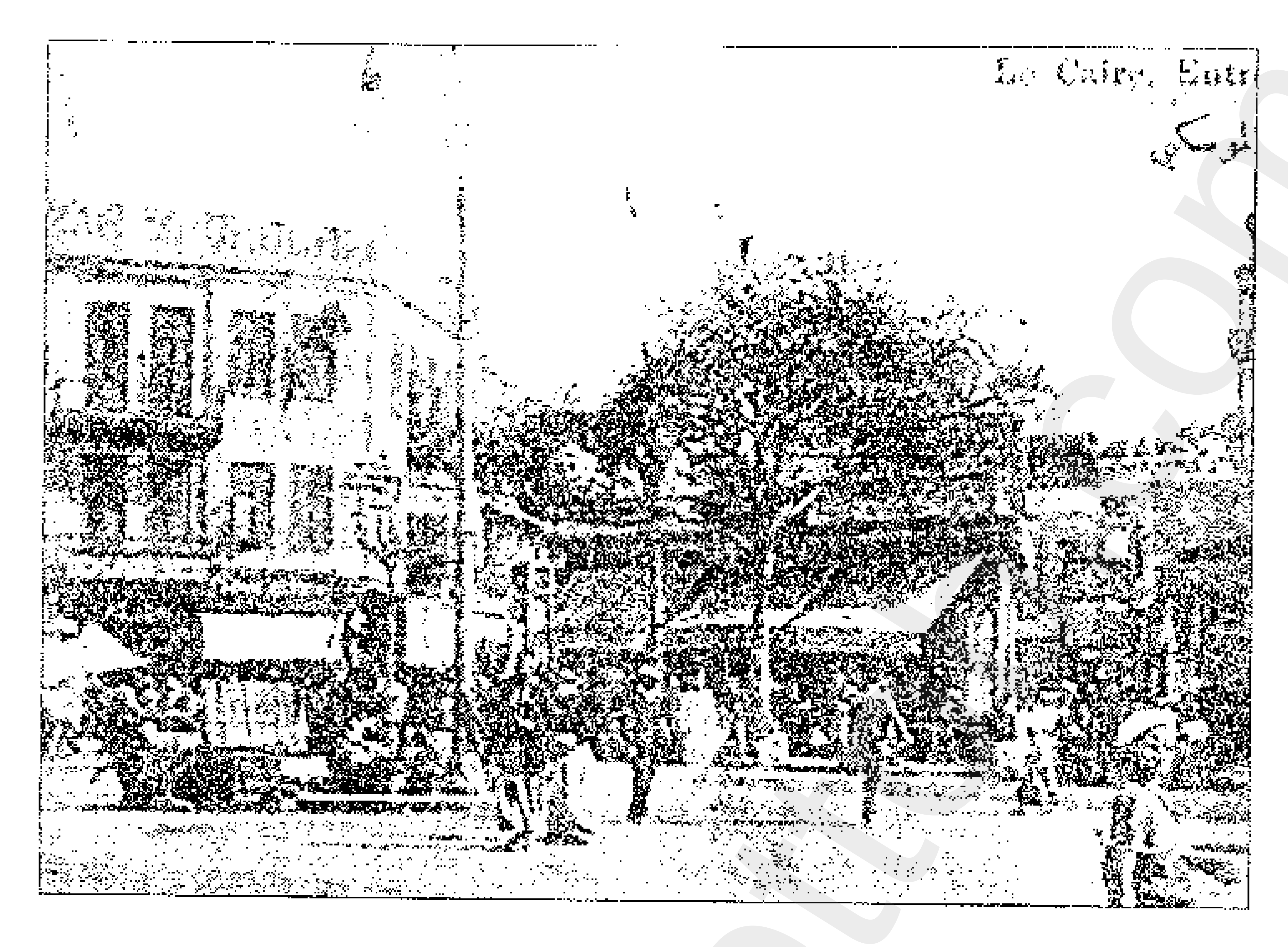
Zeitlin, Maurice, and Richard Earl Ratcliff. *Landlords & Capitalists: The Dominant Class of Chile* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

Zerubavel, Yael. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

Zohar, Tzvi. "Bayn nikur le-ahvah: nisu'im beyn kara'im le-rabanim al-pnei hakhmei yisra'el be-mitzrayim be-me'ah ha-'esrim, *Pe'amim* 32 (1987):21-38.

ملحـــق الصـــــور





مدخل حارة اليهود في القاهرة



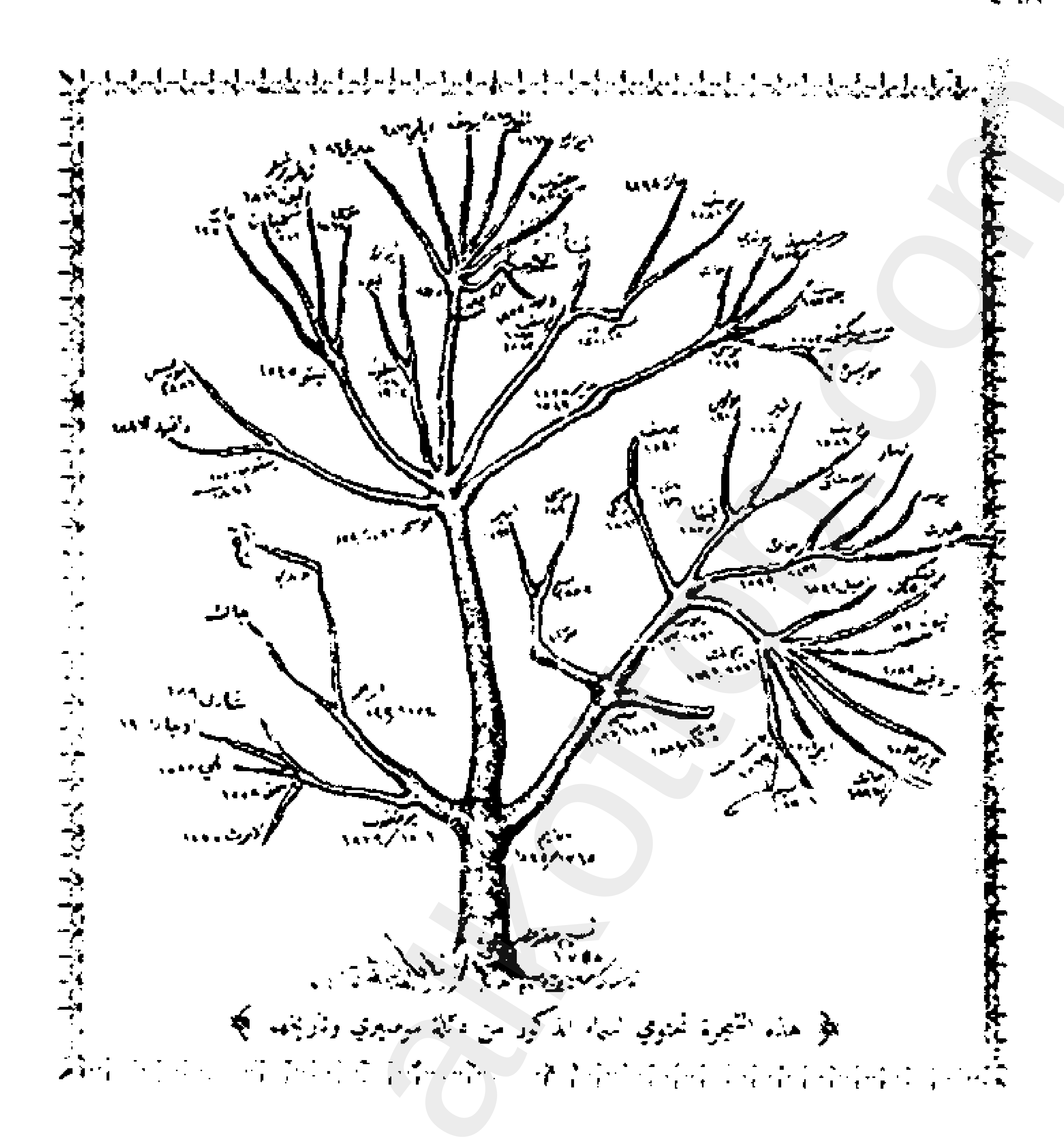
حاييم ناحوم أفندي، حاخام مصر الأكبر: ١٩٢٤ ـ ١٩٦٠



يوسف أصلان قطاوي باشا (١٨٦١-١٩٤٢)، شغل منصب وزير في حكومتين متتاليتين (١٩٢٤-١٩٢٥) ورئيس الطائفة اليهودية السفاردية بالقاهرة (١٩٢٤-١٩٤٢)



إيزاك ج. ليفى، أمين السر (السكرتير) العام للاتحاد المصرى للصناعات (١٩٢٢-١٩٥٦) ونائب رئيس الطائفة اليهودية السفاردية بالقاهرة (١٩٤٣-١٩٥٦).



سلسلة نسب الأعضاء الذكور في عائلة موصيرى اليهودية المصرية، ١٧٥٠-١٩٠١

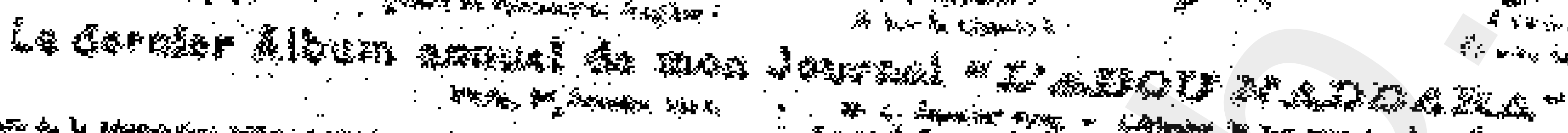


ملاكم يهودي. كان كل من إيزاك أميل وسالونيتشيو بطلي ملاكمة قوميين. ومن فترة العشرينيات حتى عام ١٩٥٦، مثل اليهود مصر في منافسات دولية في العديد من الرياضات، كما فازوا ببطولات وطنية في الملاكمة والمصارعة والمبارزة والتنس والجولف، وقد فاز فريق «الماكابي» بالعديد من بطولات كرة السلة الوطنية.

قراءون يصلون في معبد العباسية







آخر مجموعة سنوية من الصحيفة الساخرة المصرية العامية المسماة بـ «أبو نضارة» والتى قام يعقوب صنوع (١٨٣٩-١٩١٢) بتأسيسها فى عام ١٨٧٧ . لقد تم نفى صنوع من مصر بسبب نشاطه السياسى والثقافى، ولكنه استمر فى نشر أبو نضارة من باريس مستعملا العديد من الأسماء المشابهة حتى عام ١٩١٠ . ولقد كان أول من ابتكر الشعار الوطنى «مصر للمصريين».

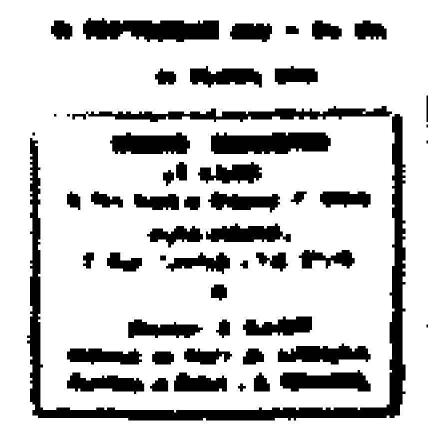


الكليم

AL-KALIM

الصديق أبو يعقوب يقدم نفسه ...

صفحة الغلاف للصحيفة القرائية نصف الشهرية المسماة بـ «الكليم»، والتى ظلت تنشرها جمعية الشباب اليهودى القرائى ويترأس تحريرها يوسف كمال من عام ١٩٤٥ حتى عام ١٩٥٦.






L'ORIENT MENACÉ PAR LES HORDES RACISTES

FORMATIONS DE BATAILLONS JUIFS

التروسة للصحيفة اليهودية الأسبوعية الصادرة بالفرنسية والمسماة بـ «لا تريبيون جواف» (المُدافع اليهودي) والتي ظلت تصدر من عام ١٩٣٦ حتى عام ١٩٤٨ .

AL-CHAMS

الشمس

تحية إلى جريدة الشمس

التروسة الأولى للصحيفة اليهودية الأسبوعية الصادرة بالعربية والمسماة بـ «الشمس»، والتي ظل يترأس تحريرها «سعد مالكي» من عام ١٩٣٤ حتى عام ١٩٤٨ .

عن المؤلف

يعمل چويل بينين أستاذًا للتاريخ، ومديراً لدراسات الشرق الأوسط بالجامعة الأمريكية بالقاهرة منذ سبتمبر ٢٠٠٦ . وطوال ثلاثة وعشرين عامًا قبل ذلك كان أستاذا لتاريخ الشرق الأوسط بجامعة ستانفورد . وقد حصل على الدكتوراه من جامعة ميشيجان في عام ١٩٨٢ ، وحصل على الماجستير من جامعة هارڤارد في عام ١٩٧٤ ، وعلى البكالوريوس من جامعة پرينستون في عام ١٩٧٠ .

تتركز أبحاثه وكتاباته حول مصر الحديثة والمعاصرة، وإسرائيل، وفلسطين، والصراع العربي الإسرائيلي، والإسلام السياسي، وسياسة الولايات المتحدة في الشرق الأوسط . وكتب بينين أو حرر سبعة كتب، ومقالاته منشورة في «ذا نيشن»، و«ميدل إيست ريپورت»، و«سان هوسيه ميركوري نيوز»، و«سان دييجو يونيون تريبيون»، و«ذا چوردان تايمز»، و«إشا تايمز»، و«لوموند دپلوماتيك»، وفي المجلات العلمية الكبيرة . وقد ظهر في تليفزيون الجزيرة، وإذاعة بي بي سي، والإذاعة العامة القومية (الولايات المتحدة)، والعديد من البرامج الإذاعية والتليفزيونية في أنحاء أمريكا الشمالية، وفي فرنسا ومصر وسنغافورة وأستراليا، وقد أجرى معه الإعلام المطبوع العالمي مقابلات كثيرة . وعمل لسنوات عديدة محرراً ومحرراً مساهمًا لـ«ميدل إيست ريپورت» التي ينشرها مشروع الشرق الأوسط للأبحاث والمعلومات . وفي ٢٠٠٠ / ٢٠٠١ عمل رئيسًا لجمعية دراسات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا .

كتبه المنشورة:

The Struggle for Sovereignty: Palestine and Israel, 1993-2005 (Stanford University Press, 2006); co-edited with Rebecca L. Stein.

Workers and Peasants in the Modern Middle East (Cambridge University Press, 2001).

The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora (University of California Press, 1998; paperback edition, American University of Cairo Press, 2005.

Political Islam: Essays from Middle East Report (University of California Press, 1996); co-edited with Joe Stork.

Was the Red Flag Flying There? Marxist Politics and the Arab-Israeli Conflict in Egypt and Israel, 1948-1965 (University of California Press, 1990).

صدر بالعربية بعنوان: «العلم الأحمر، هل كان يرفرف هناك؟ السياسة الماركسية والنزاع العربي الإسرائيلي (القاهرة دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٦).

Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation (South End Press, 1989); co-edited with Zachary Lockman.

Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882-1954 (Princeton University Press, 1987); co-authored with Zachary Lockman. 2. nd edition: American University in Cairo, (1998).

صدر بالعربية بعنوان: العمال والحركة السياسية في مصر: الوطنية، والشيوعية، والإسلامية، مجلدان (القاهرة، مركز البحوث العربية، مجلدان، ١٩٩٢، ١٩٩٦).

عن المترجم

- د. محمد شكر عبد المنعم عبد المجيد.

- من مواليد ١٣ من أغسطس عام ١٩٦٨.

- مدرس بقسم اللغة الإنجليزية بكلية آداب جامعة بنها.

- يعمل حاليًا أستاذًا مساعدًا بمعهد الشرطة بأكاديمية «سعد العبد الله» للعلوم الأمنية بدولة الكويت.

- حصل على ليسانس الآداب فى اللغة الإنجليزية من كلية آداب جامعة عين شمس - بتقدير جيد جدا - عام ١٩٨٩. ثم دبلوم الدراسات العليا فى تعليم اللغة الإنجليزية من جامعة أوهايو بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٩٢. ثم ماجستير الترجمة من قسم اللغة الإنجليزية بكلية الألسن جامعة عين شمس - بتقدير جيد جدا - عام ١٩٩٣، فالماجستير فى اللغويات من قسم اللغة الإنجليزية بكلية آداب جامعة عين شمس - بتقدير امتياز - عام ١٩٩٥.. وأخيرًا: الدكتوراه فى اللغويات من نفس القسم - بتقدير جيد جدا - عام ١٩٩٨.

- عمل مدرّسًا للّغة الإنجليزية بجامعات: بنها، وحلوان، وقناة السويس (فرع بور سعيد)، والأكاديمية الحديثة بالمعادى، والمعهد العالى للدراسات النوعية بالهرم [فى جمهورية مصر العربية].. وكذلك فى أكاديمية «سعد العبد الله» للعلوم الأمنية، والهيئة العامة للتعليم التطبيقى، والجامعة العربية المفتوحة [فى دولة الكويت].

- من أعماله المترجمة والمكتوبة:

* ترجمة مسرحية «ماكبث» لوليم شكسبير.

* ترجمة مسرحية «دكتور فاوستس» لكريستوفر مارلو .
* ترجمة مسرحية «بيت الدمية» لهنريك إبسن .
* ترجمة مسرحية «كلهم أبنائى» لآرثر ميللر .
* ترجمة مسرحية «بستان الكرز» لأنطوان تشيكوف .
* ملخص مسرحيات شكسبير الكاملة .
* قاموس المختصرات الصغير (إنجليزى / عربى) .







شتات اليهود المصريين

- يتناول هذا الكتاب، ولأول مرة، بأسلوب علمى وموضوعى تاريخ اليهود المصريين منذ عام ١٩٤٨، ويركز فى ذلك على ثلاثة محاور:
  أولاً: حياة اليهود الذين بقوا فى مصر منذ ١٩٤٨ حتى العدوان الثلاثى عام ١٩٥٦.
  ثانيًا: شتات اليهود المصريين وانتقالهم للولايات المتحدة وفرنسا وإسرائيل.
  ثالثًا: ذكريات اليهود المصريين عن حياتهم فى مصر منذ زيارة الرئيس السادات للقدس عام ١٩٧٧.

- ويعتقد المؤلف أن تجربة اليهود المصريين لا يمكن أن تفسرها وجهة النظر المصرية الرسمية وحدها ولا وجهة النظر الصهيونية وحدها. وفى مزيج علمى دقيق للتاريخ والاجتماع والتحليل الأدبى والسيرة الذاتية، يقدم لنا المؤلف فى هذا الكتاب المتميز والهام صورة حية وغير منحازة لليهود والهوية والشتات.

- يعمل جوئل بينين أستاذًا للتاريخ، ومديرًا لدراسات الشـ[illegible] الأوسط بالجامعة الأمريكية بالقاهرة منذ سبتمبر ٠٦[illegible] وقبل ذلك وطوال ثلاثة وعشرين عامًا كان أستاذا لتا[illegible] الشرق الأوسط بجامعة ستانفورد.





دار الشروق
www.shorouk.com